ابن خلدون
قراءة جديدة

الدكتور محمود سلامة
مدرس الفلسفة الإسلامية
كلية الدراسات العربية
جامعة المنيا

دار آمون للنشر
شارع عامر بك بالعباسية
١٩٩٠

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

مازال ابن خلدون مجالاً خصباً أمام الباحثين ، يغوصون فى فكره ليخرجوا منه بالدرر ، ويقدحون زناد عقولهم ليفوزوا من وراء ذلك باكتشاف جوانب غنية من علمه .

ولا عجب ، فقد جاء هذا العالم الفذ فجأة ، وذهب فجأة ، دون أن يفطن أحد من معاصريه ، أو ممن جاء بعده ، إلى عظمته وغزارة فكره ، وثراء نظراته . فبدا أمام هؤلاء كما لو كان صرخة فى واد أو نفخة فى رماد .

وظل هكذا يذكر فى غمار العلماء ، حتى جاء العصر الحديث ، وفتح العالم عيونه على باحثين كبار فى الغرب ، وعلى فلاسفة عظام فى مختلف فروع العلم والمعرفة فى طول الدنيا وعرضها .

ورجع الناس إلى ما كتبه ابن خلدون ، فوجدوا أن كل الصيد فى جوف الفرا ، وأن كثيراً مما اشتهر به المشتهرون فى عصرنا الحديث قد سبقهم إليه ابن خلدون .

فأقبل الباحثون من عرب ومن غربيين على قراءته ، ومحاولة استخراج درره ، فكدوا أذهانهم وراء ما كتبه هذا الرجل ، فوجدوه قد سبق عصره ، وأنه جاء بنظريات سبق بها المحدثين .

وكان طبيعياً أن تختلف حوله الأقلام ، وتضطرب بشأنه الأفكار فمنها ما ذهب إلى أنه فيلسوف تاريخ ، ومنها ما ذهب إلى أنه أوجست كنت ، أو دور كايم القرن الرابع عشر الميلادى ، أى أنه قد سبق علماء الاجتماع المحدثين إلى اكتشاف هذا العلم . ومنها ما جرده من شرف كونه فيلسوفاً فى التاريخ ، واقتصر على أنه أول من حدد مفهوم علم التاريخ ومنها ما ذهب إلى أنه بين مختلف هذه الفروع

جميعاً . ومنها ما جرده من هذه الفروع أيضاً ، ذاهبا إلى أنه لم يعد أن يكون شعوبياً متعصبا على العرب ، بالرغم من أنه عربى الأرومة . ومنها ومنها .

من هنا كان لابد من تركيز هذه الدراسة نظرتها فى مجالين : مجال فلسفة التاريخ ، وعلم الاجتماع ، لتبين مدى ما أسهم به فيهما .

هل كان ابن خلدون رائد علم الاجتماع على النحو الذى ظهر فى أوربا فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين ؟ بمعنى هل أرسى ابن خلدون قواعد علم الاجتماع على الأسس التى أرساها عليها أوجست كونت ، وسبنسر ، ودور كايم وغيرهم من علماء الاجتماع الغربيين ؟ أم أنه أرسى قواعد عمرانه على أسس أخرى تختلف عما أخذ به هؤلاء أنفسهم ؟ .

وكانت الإجابة على هذا التساؤل أن ابن خلدون قد نحا بعمرانه منحى غير ما انتحاه به فلاسفة الغرب الاجتماعيين ، إذ انطلق من منطلق غير المنطلق الذى انطلقوا منه ، وكان نقطة بدئه إسلامية إيمانية تربط الأرض بالسماء ، وتربط العوالم الاجتماعية برباط الدين - من وجهة نظر الإسلام - الذى لا يقتصر على علاقة العبد بربه داخل المسجد ، بل يتجاوز ذلك إلى رحاب واسعة شاملة تحتضن الحياة الإنسانية كلها بل الكون كله .

أما هؤلاء الغربيون ، فلم يبدأوا بحوثهم الاجتماعية إلا بعد أن قطعوا كل صلة تربط بين الإنسان وخالقه ، ولم يبق أمامهم من رباط إلا رباط الإنسان بالأرض ، أو بالطبيعة المادية المحيطة بهم : ومن ثم جاءت أبحاثهم مقصورة على هذه الحياة الدنيا المرئية ، أما ما وراء ذلك فقد استبعدوه من مجال فكرهم ، أو جعلوه نتيجة لعوامل اجتماعية مادية .

أما مجال فلسفة التاريخ ، فلا شك أنه انطلق فيها أيضاً من منظور إسلامى ، فالتاريخ من صنع الله ، ومهما بدا من خلال حركة التاريخ أن هناك عوامل مادية تحركه وتسيره ، فإنها فى النهاية مردودة إلى خالق الكون ، إذ إن له سنناً وقوانين تسيطر على الكون المادى ، وعلى الإنسان فى تعامله مع هذا الكون المادى . وأن هذه القوانين هى التى تدفع عجلة الأحداث التاريخية ، فى تتابع منطقى منظم ، مهما بدت هذه الأحداث مبعثرة متكثرة ، لا يربطها رابط ، ولا يجمعها جامع .

ومن هنا فقد وضعت هذه الدراسة يدها على أن ابن خلدون كان على وعى بالحقائق الآتية :

التاريخ ، والتأريخ ، وعلم التاريخ ، وفلسفة التاريخ ، وعلم العمران . أو علم الاجتماع .

فالتاريخ هو نشاط الإنسان إيجاباً وسلباً على ظهر هذا الكوكب منذ أن خلقه الله إلى أن تبدل الأرض غير الأرض وإلى أن يقف أمام الله الواحد القهار .

والتأريخ هو مجرد تسجيل الأحداث التاريخية التى هى أجزاء من نشاط الإنسان مرتبطة بالبيئة المكانية أو الزمانية .

وعلم التاريخ هو إقتطاع عدة حوادث من مسيرة الإنسان على ظهر الأرض ، ودراستها واستخراج عللها وأسبابها القريبة .

وفلسفة التاريخ هى النظرة الكلية إلى حركة التاريخ الإنسانى كله واستخراج السبب المحرك لهذه المسيرة ، مما يترتب عليه استقراء ما كان من أجل توقع الحاضر والمستقبل .

وعلم العمران أو الاجتماع هو دراسة مختلف الظواهر الاجتماعية

من خلال حركة التاريخ من أجل معرفة طبيعتها ومعرفة أسبابها ونتائجها ، قياساً على التاريخ نفسه ، وقياس التاريخ عليها .

ومن هنا كانت هذه القراءة الجديدة . فى بيان خطأ بعض الأحكام الصادرة فى المجالات السابقة ، وبيان صحة البعض الآخر اسهاماً منها فى دفع حركة الدراسات الفلسفية المعاصرة وخطوة إلى الأمام .

والله زسأل أن يكون هذا العمل خالصاً لوجهه أنه نعم المولى ونعم لنصير ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم .

حيـــاة ابن خلـــدون

ليس المقصود هنا مجرد رواية تفاصيل حياة ابن خلدون كما جرت الأعراف والتقاليد عندما يراد الحديث عن جانب أو جوانب من فكر الشخصية المترجم لها ، لأنه لو كان الأمر كذلك لكفى ما ذكره هو نفسه في ترجمته الذاتية ، خاصة أن هذه الترجمة قد كتبت بطريقة غير مسبوقة ، فلم يكتبها مرة واحدة ، أو فى سياق واحد ، وإنما كتبت على مرحلتين : أولاهما جاءت ملحقة بكتاب العبر ، فى آخر الجزء الســابع (ط بولاق ١٨٦٨ م) على أنها باب من أبواب الكتاب ، تحت عنـوان (التعريف بابن خلدون مؤلف هذا الكتاب)[١] ، وتغطى حياة ابن خلدون منذ ميلاده حتى سنة ٧٩٧ هـ . وثانيتهما تغطى حياته كلها تقريبا ، أى منذ مولده حتى سنة ٨٠٧ هـ قبيل وفاته بشهور . وجاءت هذه الترجمة منفصلة عن كتاب العبر تحت عنوان (التعريف بحياة ابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته غربا وشرقا) وقد طبعت على حدة ، منفصلة عن كتاب العبر (ط لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥١) وهذه الترجمة الثانيه تزيد على الأولى من ناحية الكم والكيف ، لأنها تغطى حياه ابن خلدون كلها تقريبا ، وفيها إضافات وأحداث ليست فى الأولى[٢].

وكأن ابن خلدون بفعله هذا أراد أن يلمع لمن سيجىء بعده بأن ما

---

(١) لخص دى سلان هذه الترجمة ونشرها فى :
De Slane: Jounal Asiatique, Paris, 1844, PP. 50-65, 187-210, 291-308, 325-354.

أنظر : نقولا زيادة : دراسات إسلامية ، مجموعة بحوث بقلم بعض المستشرقين جمعت وترجمت بإشراف الدكتور نقولا زيادة ، بيروت ونيويورك ١٩٦٠ ص ١٩٩ .

وأنظر : على عبد الواحد وافى : عبد الرحمن . وافى : عبد الرحمن بن خلدون ، القاهرة ، مكتبة مصر ١٩٦٢ ، ص ١٢٤

(٢) على عبد الوحد وافى المرجع السابق ص ١٢٤ .

سجله من تاريخ حياته ، ليس من نافلة القول ، وأنه لم يرو عن نفسه ما روى ، لمجرد أن تنتفخ أوداجه فخرا وزهوا بحياته الحافلة ، وبمناصبه التى تولاها ، وبمنجزاته العلمية التى حققها . لأن الطريقة التى ضمنها سجل حياته تتسم بالصراحة المطلقة ، والجرأة الفائقة - وفى نفس الوقت - بالصدق والأمانه العلمية ، وكان من الممكن أن يضرب صفحا عن بعض وقائع حياته ، مما يمكن أن يسيء إليه ، خاصة فيما يتصل بالمؤامرات التى ضرب فيها بسهم وافر ، وما حدث من تنكره لبعض ذوى الإنعام عليه ، وذلك حينما كانت تلوح أمامه فرصة يهتبلها فى سبيل تحقيق منصب أرقى ، أو مكسب أثمن وأعلى .

من هنا يمكن القول إن ابن خلدون قد دون ترجمته بهذه الدقة المتناهية ليقول للناس شيئا آخر - غير ما يمكن أن يفهم منها - إذا ما قرئت قراءة متعجلة .

ربما أراد أن يقول إن المفكر أيا كان مجال بحثه ، ينبغى له أن يبدأ من أرض الواقع الذى يعيشه بحسه وعقله ووجدانه ، وبكل ما منحه الله إياه من وسائل الإدراك التى تلتقط ما حولها ، لا لمجرد تسجيله وحفظه فى الذاكرة ، بل من أجل تصنيفه وتحليله وتركيبه واستنتاج النتائج اليقينية من ذلك كله ، ولعل ذلك مما أوحى إليه بأن يسمى كتابه (العبر) .

وربما أراد أن يقول إن حياة أى إنسان مهما كثرت وقائعها ، وتنوعت أحداثها ، وبدت مبعثرة ، متباعدة ، منفصلة ، فإن ثمة خلفية وراء تلك الأحداث توجهها وتسيرها ، وإن تلك الخلفية لابد أنها تشكل وحدة متماسكة ، يمكن معها تبرير تناثر أحداثها الظاهرية ، وإرجاعها إلى نسق منطقى مقبول ومعقول ، وعلى غرار ذلك تكون حياة الدول ، بل مسيرة التاريخ البشرى كله على إمتداده واتساعه .

عاش ابن خلدون حياته متنقلا سعيا وراء منصب ،أو موفدا فى مهمة دبلوماسية ، أو طالبا للعلم والمعرفة ، أو مؤديا لفريضة دينية ، أوزائرا للأماكن الإسلامية المقدسة ، أو هاربا من جريرة سياسية ، أو متخلصا من أحقاد ودسائس المنافسين . ولم ينعم بحياة الاستقرار إلا فترات متباعدة ، تخللت عمره الملىء بالعمل والكفاح .

عايش الطبقات الإجتماعية على إختلافها ، من أدنى درجات السلم الاجتماعى إلى طبقة صناع القرار فى الدول . وعايش البدو والحضر ، والمدن والقرى ، والأرض الزراعية والصحارى ، وتقلب مع الزمان ، وتقلب الزمان معه ، فخرج من ذلك كله - بالإضافة إلى ما استقر فى ذاكرته من تراث الأقدمين - بحصيلة قلما توافرت لباحث أو مفـــكر .

ولا غرو بعد ذلك أن يكون ابن خلدون مثار دهشة وإعجاب من كثير من الباحثين شرقا وغربا ، لأنه سبق بما لم يسبق إليه ، وجاء قبل عصره وأوانه فما هى هذه الحياة الحافلة ؟

يمكن تقسيم حياة ابن خلدون لقسمين كبيرين : أولهما حياته فى بلاد المغرب ، وثانيهما حياته فى مصر .

أولا : حياته فى المغرب

من ميلاده سنة ٧٣٢ هـ حتى وصوله إلى القاهرة سنة ٧٨٤ هـ .

هو أبو زيد ولى الدين عبد الرحمن بن خلدون . يرجع نسبه إلى وائل ابن حجر ، أحد صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان هذا الجد الأعلى حضرميا .

وكان أول الداخلين إلى بلاد الأندلس من أجداد ابن خلدون هو خالد بن عثمان ، وهو الذى لقب بخلدون ، ومن ثم نسبت الأسرة إليه بعد استقرارها هناك ، فأصبحت (آل خلدون) ، ويقال لكل ابن أو حفيد : ابن خلدون ، وقد اختارت الأسرة أول مقدمها أن تستقر فى مدينة (مرمونة) لكنها انتقلت فيما بعد إلى (أشبيلية) ، حيث استقر بها المقام أجيالا متعاقبة ، وقد لعبت الأسرة أثناء مقامها في تلك المدينة دورا غير قليل فى الحياة السياسية ، ولكن بسقوط المدينة فى أيدى ملوك قشتالة ، نزحت إلى الشمال الإفريقى وطاب لها المقام فى تونس .

وهناك ولد ابن خلدون سنة ٧٣٢ هـ . وما أن بلغ سن تلقى العلم ، حتى أقبل عليه ، فبدأ بحفظ القرآن الكريم وتجويده ، ومعرفة القراءات ، ثم أخذ فى دراسة العلوم العربية الإسلامية من فقه ، وتفسير ، وحديث وأصول ، وتوحيد ، ونحو وصرف ، ولغة ، وبلاغة ، وأدب . ثم أقبل على العلوم العقلية ينهل منها ما شاء الله له ، مثل الفلسفة ، والمنطق ، والطبيعة ، والرياضيات ، وغير ذلك مما كان لابد منه لتعليم الناشئة من أضرابه .

ولكنه ما إن بلغ الثامنة عشرة من عمره حتى توقف عن طلب العلم مضطرا ، بسبب ما إجتاح معظم دول العالم المعروف آنذاك من وباء الطاعون الذى راح عشرات الألوف ضحية له ، ومن بين الضحايا كان والداه وجميع أساتذته ، ولعل هذا الحادث قد ترك فى نفس الرجل أثرا بالغا . وجعله يعمق تأمله فى حكمة المولى عز وجل ، وهو لما يزل بعد فى هذه السن المبكرة . فكان حزنه مضاعفا بسبب فقده لوالديه ولأساتذته ، وحرمانه رعايه الأب ، ورعاية الأستاذ .

ومن ثم اختار الوظيفة فى ظل حكم الوزير ابن (نافراكين)

الذى كان له الحل والعقد فى تونس ، بعد أن اغتصب الحكم من الحفصيين . وكانت وظيفة صغيرة هى (كتابة العلامة) وذلك سنة ٧٥١ هـ غير أنه لم يمر عامان على ذلك حتى زحف أحد الأمراء الحفصيين من الجزائر واستولى على تونس ، ففر إبن خلدون هاربا لأنه كان من رجال ابن (نافراكين) وذلك سنه ٧٥١هـ هى واختـفى فى مدينة (بسكرة) من بلاد الجزائر فترة وجيزة .

ولما مد (بنو مرين) فى فاس نفوذهم إلى تلمسان بالجزائر وبعض من أعمال تونس ، عمل ابن خلدون على التقرب من السلطان أبو عنان من بنى مرين ، فقربه ، وظل يترقى فى المناصب عنده حتى عين فى وظبقه كاتب من كتابه ، وفى فاس استطاع ان يحقق رغبتين : الوظيفـة ، ومتابعة الدراسـة على كبار العلماء هناك . وكان ذلك سنة ٧٥٥ هـ .

وهنا تظهر انتهازية ابن خلدون وتنكره للجميل ، من أجل الوصول إلى منصب أرقى ، فقد تآمر مع أحد الأمراء الحفصيين المسجونين فى سجن أبى عنان ، وقد وعده هذا الأمير أنه إذا نجحت المؤمراة ، وعاد إلى ملك آبائه ، فسيولويه الحجابة ، ولكن المؤامرة انكشفت ، وكان جزاء ابن خلدون السجن الذى ظل فيه من سنه ٧٥٧ هـ حتى اطلق سراحه الوزير الحسن بن عمر بعد وفاة أبى عنان ، وقربه الوزير إليه .

غير أن ابن خلدون ما لبث أن عاودته طبيعته الانتهازية ، إذ إن أحد أمراء بيت بنى مرين ثار على الوزير الحسن بن عمر ، ليسترد منه ملك آبائه الذى أغتصبه ، فما كان من ابن خلدون إلا أن انضم إلى الأمير ضد الوزير ، وجنى من وراء ذلك وظيفة الكتابة .

لكنه غدر باالأمير الجديد مرة أخرى ، حيث انضم إلى أبى سالم وساعده على الإطاحة بخصمه ، وتوليه العرش فاس ، وكافأه أبو سالم

بتعيينه فى وظيفة (كتابة السر) وذلك فى سنة ٧٦٠ هـ ، ثم تولى وظيفة (خطة المظالم) سنة ٧٦٢ هـ .

هل وقف ابن خلدون فى التقلب مع كل منتصر ، والتنكر لذوى الأفضال عليه ، عند هذا الحد ؟

الحق أنه - كما يحكى هو عن نفسه - أنه استمر سادرا فى هذا السلوك . ففي أواخر عام ٧٦٢ هـ . وثب الوزير عمر بن عبد الله ، صهر أبى سالم على السلطة ، وخلع أبا سالم . وولى مكاذنه أخاه (تاشفين) لينفرد عمر بالحكم فى واقع الأمر ، فما كان من ابن خلدون إلا أن بادر إلى تأييد رجال السلطة الجدد الذين أقروه فى وظائفه ، وأكرموه . غير أن ابن خلدون كان يتطلع إلى وظائف أعلى ، فلم يحقق الوزير ما أراد ، فانقبض واستقال ، ورغب فى ترك المغرب ، ولجأ إلى بعض الوسطاء لكى يأذن له الوزير بالرحيل ، فأذن له ، على شرط ألا يذهب إلى (تلمسان) حيث بنو عبد الواد . فخرج ابن خلدون ، عابرا المضيق متجها إلى بلاد الأندلس ، وإلى مدينة (غرناطة) بالذات ، وذلك عام ٧٦٤ هـ .

وكانت غرناطة إذ ذاك تحت حكم السلطان محمد بن يوسف بن اسماعيل بن الأحمر ، ثالث ملوك بنى الأحمر ، ومعه الوزير المشهور لسان الدين بن الخطيب .

وقد لقى ابن خلدون هناك ترحيبا وإكراماً فاق الحد . بل إن السلطان كلفه بسفارة إلى ملك قشتالة ، فذهب إلى أشبيلية ، وأنجز المهمة التى أوكلت إليه ، وعرض عليه ملك قشتالة البقاء معه ، وإعادة أملاك أجداده ، التى كانت قد صودرت من قبل السلطات النصرانية ، غير أن ابن خلدون رفض ، وعاد إلى غرناطة فزاد إكرامه ، وما لبثت ألسعايات بابن خلدون لدى السلطان والوزير ، حتى نجحت فى إيغار

صدرى الرجلين عليه ، فطلب العودة إلى الشمال الإفريقى ، وأجيب إلى طلبه وذلك ٧٦٦ هـ .

ومما شجع ابن خلدون على اتخاذ هذا القرا ،ر أن رفيقه فى السجن ، أبا عبد الله محمد الحفصى ، كان قد نجح فى استعادة ملك آبائه فى (بجاية) فكتب إلى ابن خلدون يستدعيه ، ليفى له بسابق وعده ، ولدى وصول ابن خلدون هناك ، عينه الزأمير حاجبا له ، كما عينه خطيبا فى جامع القصبة .

ولكن الأمور لم تسر على هوى ابن خلدون ، إذ إن ابن عم أمير بحابه ، وهو ابو العباس أحمد أمير قسنطينة ، مالبث أن وثب على بجاية ونجح فى قتل أميرها وذلك سنة ٧٦٧هـ ، فأوعز البعض لابن خلدون بالقيام بالأمر فى بجابة ، لكنه رفض ، وسلم الأمر لأبى العباس ، فأقره فى منصبه ، ثم تغير عليه ، فطلب ابن خدون الإذن بالرحيل ، فأذن له ثم حاول القبض عليه ، ففر إلى بسكرة ، فأخذ أخاه رهينة وسجنه .

وأراد سلطان تلمسان (أبو حمو) أن يأخذ بجابة من أبى العباس ، ففشل مرتين ، ولجأ أبو حمو إلى ابن خلدون ليساعده فى جلب تأييد القبائل ، ولكنه بعد تردد وافق ، فتوجه إليه من بسكرة لكن أمورا أخرى جدت ، إذ إن السلطان أبا فارس عبد العزيز سلطان فاس من بنى مرين قد توجه لغزور تلمسان وأخذها من أبى حمو ، فرأى ابن خلدون التوجه إلى الأندلس ، وبينما هو فى ميناء (هنين) إذ داهمه رجال أبى فارس ، وأحضروه إليه ، فتشفع له بعض الناس ، فعفا عنه وأصبح ابن خلدون من أتباعه ضد أبى حمو حتى تم القضاء على الأخير .

وبعد عدة أحداث متتابعة ليست فى صالح ابن خلدون ، قرر الذهاب إلى بلاد الأندلس مرة ثانية ، وذلك سنه ٧٧٦ هـ . غير أنه لم

ينجح هذه المرة فى غرناطة بالرغم من ترحيب السلطان ابن الأحمر به ، فحكام فاس منعوا أسرته من اللحاق به ، وطلبوا من سلطان غرناطة تسليمه فأبى ، وأشاروا عليه بأن يرسله إلى (عدوة) تلمسان . فوافق السلطان على ذلك ، وعاد ابن خلدون إلى الشاطىء الإفريقى .

واستطاع نتيجة للوسطاء أن ينال رضا أبى حمو ، فكلفه الأخير بالدعاية له بين القبائل ، غير أنه أظهر الموافـــقة ، ثم توجـه إلى بلاد (توجين) فى بنى عريف حيث أقام هناك فى قلعة ابن سلامة ، واستقر فيها أربع سنين ، حيث ألف كتابه المشهور العبر مع مقدمته المشهورة ، وفرغ من ذلك سنه ٧٧٩ هـ .

ثم توجه إلى تونس للإطلاع والتدريس ، فمكث بها مدة نقح فيها الكتاب ، وأقبل على إفادة طلاب العلم من علمه . لكنه لما خشى من التورط فى الأمور السياسية مرة أخري ، تذرع بالذهاب إلى الحج ، فغادر البلاد فى سنة ٧٨٤ هـ . متوجها إلى مصر .

ثانيا : حياته فى مصر

تركز نشاط ابن خلدون فى مصر حول المناصب القضائية ، والتعليم ، والتأليف ، وبعض الرحلات القصيرة للحج ، أو لزيارة الأماكن المقدسة فى فلسطين ، أو للسفارة ، كما كانت له مكانة خاصة فيما يتصل بحكام مصر ، وعلاقاتهم بحكام الشمال الإفريقى . ولذلك يمكن القول إن حياة ابن خلدون فى مصر كانت أميل إلى الإستقرار ، والدعته ، بعد حياته الحافلة بالمغامرات فى الشمال الإفريقى . وقد ظل بمصر إلى أن وافته منيته فى سنة ٨٠٨ هـ .

وكان أول شىء فكر فيه ابن خلدون لدى وصوله إلى القاهرة ، هو توطيد علاقته بسلطانها المملوكى فى ذلك الوقت الظاهر برقوق . وقد سعى لذلك عن طريق أحد أصدقائه المقربين من بلاط السلطان . وقد

جنى ابن خلدون من هذه العلاقة الخير الكثير ، إذ إن جميع المناصب التى تولاها فى مصر تقريباً كانت من ثمارها .

وأول ما بدأه من عمل هو إلقاء الدروس بالأزهر ، ثم انتقل بعد ذلك للتدريس بالمدرسة القمحية . وفى نفس العام تولى وظيفة قاضى قضاة المالكية ٧٨٦ هـ غير أنه لم يلبث أن عزل من هذا المنصب فى العام التالى ، بسبب دقته وعدله ، وعدم تهاونه مع من يريدون أكل الحقوق . وقد عبر هو عن ارتياحه بهذا العزل . خاصة أنه فى تلك الفترة راحت أسرته كلها ضحية الغرق ، وهى قادمة اليه من تونس ، إذ غرقت بهم السفينة فماتوا عن آخرهم ، ثم عين بأمر من السلطان سنة ٧٨٨هـ ليلقى دروساً بالمدرسة البرقوقية ، لكنه أبعد عنها بعد فترة وجيزة بأمر من السلطان أيضا ، وفى تلك السنة التى عزل فيها ٧٨٩هـ أدى فريضة الحج ، ثم أضيفت إليه مشيخة (خانقاه بيبرس) ثم عزل عن هذه المشيخه بعد قليل نظرا لفتوى وقع عليها ابن خلدون مع بعض العلماء ، ضد برقوق لصالح الثائر عليه الملقب بالناصرى (نائب حلب) .

وفى سنة ٨٠١ هجرية عين قاضى قضاة المالكية للمرة الثانية. وقد ظل يعزل من هذا المنصب وتعاد توليته فيه ست مرات متقطعة .

ويبدو أن سبب عزله ، وتوليته ، ثم عزله ، وتوليته لهذا المنصب - بالإضافة إلى ما سبق - كان راجعا إلى خطته غير المسبوقة فى إدارة هذا المنصب ، حيث لم يكن يقبل وساطة الأغنياء ، وكبار رجال الدولة .

ومن أهم ما اضطلع به ابن خلدون فى مصر هو أنه كان واسطة بين السلطان برقوق فى مصر وجيران مصر فى بلاد المغرب ، ويبدو أن ابن خلدون نفسه كان مهتما بهذا الأمر ، إذ عقد فصلا فى كتابه (التعريف) عنوانه « السعادية فى المهاداة والإلطاف ، بين ملوك المغرب والملك الظاهر » .

كما أنه قام بسفارة لا تقل أهمية عن كونه الصلة الدبلوماسية بين السلطان فى مصر وحكام المغرب ، فقد كلفه سلطان مصر بالذهاب إلى دمشق لمقابلة تيمورلنك فى سنة ٨٠٣ هـ . وكانت دمشق على وشك السقوط فى يده ، فتدلى ابن خلدون من السور ، وقابل الفاتح المغولى ، وأخذ منه الأمان للمدينة ، وتوثقت العلاقة بينهما ، حتى أن تيمور عرض عليه البقاء معه ، ولكنه أثر العودة إلى القاهرة .

وفى مصر أيضا عكف ابن خلدون على تنقيح كتابيه (العبر) و(التعريف) فأضاف زيادات إلى (العبر) مما لم يكن قد عرفه وهو بتونس . وأضاف إلى المقدمة أيضا بعض الفصول ، كما أضاف إلى (التعريف) حتى وصل بحوادث حياته إلى نهاية سنه ٨٠٧ هـ أى قبيل وفاته بشهور .

وقد توفى العالم العظيم فى مصر ، ودفن بها ، فى السادس والعشرين من رمضان سنه ٨٠٨ هـ .

المراجع التى اعتمدنا عليها فى ترجمة ابن خلدون

١ - التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا ، ابن خلدون ، تحقيق وتعليق محمد تاويت الطنجى القاهرة ، لجنة التأليف والترجمه والنشرة ، ١٩٥١ م .

٢ - نشاط ابن خلدون فى مصر المملوكية (١٣٨٢ م - ١٤٠٦ م) Walter J . Fichel -- ضمن مجموعة بعنوان (دراسات إسلامية) - أشرف على الترجمة الى العربية الدكتور نقولا زيادة ، بيروت ونيويورك - ١٩٦٠

٣ - عبد الرحمن بن خلدون ، الدكتور على عبد الواحد وافى ، القاهرة مكتبة مصر ١٩٦٢ .

4 - Walter J. Fichel : Ibn Khaldun and Tamerlane, Berkley, 1952.

المبحث الأول

العمران والتاريخ

ابن خلدون والتاريخ وعلم التاريخ وفلسفة التاريخ :

قد يبدو هذا العنوان ، للوهلة الأولى ، على أنه متسم بطابع السذاجة إذ إن المثقف العادى لا يلبث عند مجرد سماع اسم ابن خلدون ، حتى يقفز إلى ذهنه مضمون كلمة تاريخ بمعناها العام الشائع الذى يتلخص فى أن عالما تخصص فى الحديث عن أخبار الماضين . فليس التاريخ سوى حديث عن الماضى ، بما يشمله هذا الماضى من قيام دول وسقوط دول .

غير أن الأمر ليس بهذه البساطه بالنسبة لابن خلدون على الأقل . فلعل كلمة تاريخ كانت تحوى من المعانى التى تبدو فى غاية البساطة على نحو ما سبق حتى عصر ابن خلدون . عند ذلك بدأت هذه الكلمة تحوى من المعانى ما تستحق الوقوف عندها .

وإذا كان بعض الباحثين ذوى المكانه الممتازة فى هذا المجال (٣) ، قد حاول الوقوف على المعنى اللغوى لينتقل بعد ذلك إلى المعنى الإصطلاحى ، فإنه – مع احترامنا لهذه المحاولات – يمكن الذهاب إلى المعنى الإصطلاحى مباشرة ، لأنه فى كثير من الأحيان تبدو العلاقة ميتوتة بين المعانى الأصلية للكلمة والمعانى الجديدة حينما تستخدم فى ميدان علمى .

---

(٣) قاسم عبده قاسم : الرؤيا الحضارية للتاريخ عند العرب والمسلمين ، القاهرة ، دار المعارف ص ١٤ – ١٦ .

وبناء عليه فإنه ينبغى الوصول مباشرة إلى ما تعنيه كلمة تاريخ عند ابن خلدون ، وذلك من خلال ما ذكره ، إذ يقول « فإن فن التاريخ من الفنون التى تتداوله الأمم والأجيال ، وتشد إليه الركائب والرحال ، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال ، وتتنافس فيه الملوك والأقيال ، وتتساوى فى فهمه العلماء والجهال ، اذ هو فى ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول ، والسوابق من القرون الأول ، تنمو فيها الأقوال ، وتضرب فيها الأمثال ، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال ، وتؤدى لنا شئون الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال ، واتسع للدول فيها النطاق والمجال ، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الإرتحال ، وحان منهم الزوال . وفى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل فى الحكمة عريق ، وجدير بأن يعد فى علومها وخليق »[(٤)].

ويقول فى مكان آخر تحت عنوان « مقدمة فى فضل علم التاريخ والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شىء من أسبابها » .

« اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب ، جم الفوائد ، شريف الغاية ، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم فى أخلاقهم ، والأنبياء فى سيرهم ، والملوك فى دولهم وسياستهم ، حتى تتم فائدة الاقتداء فى ذلك لمن يرومه فى أحوال الدين والدنيا »[(٥)] .

ويقول فى موضع ثالث تحت عنوان « فى طبيعة العمران فى الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب » .

« اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الإجتماع

---

(٤) المقدمة : بيروت ، دار ومكتبة الهلال ، ١٩٨٦ ص ١٣ .

(٥) المقدمة : ص ١٧.

الإنسانى الذى هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال ، مثل النوحش والتأنس ، والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش ، والعلوم والصنائع ، وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال ... »[٦] .

ثلاثة مواضع يحاول فيها ابن خلدون تعريف التاريخ .

فى الموضع الأول يفرق بين ظاهر التاريخ وباطنه ، وفى الثانى يحاول أن يحدد الهدف من معرفة التاريخ وفهمه ، وفى الثالث يقرر أن التاريخ عبارة عن أخبار عن الإجتماع الإنسانى وعمران العالم .

فى الموضع الأول يقول إن عامة المؤرخين ، وغير المؤرخين من المثقفين ومن هم غير مثقفين ، يفهمون التاريخ فهما ظاهريا لا يعبر عن حقيقته . فهو فى نظر هؤلاء وأولئك ليس سوى مجرد سرد للأحداث الماضية ، وأحوال الدول الغابرة فى القرون المنقضية ، أما باطن التاريخ ، فشئ غير هذا تماما ، فليست الأحداث والوقائع ، وقيام الدول وسقوطها إلا وسائل يتوصل من خلالها إلى الحقيقة ، وهى الأسباب التى تقف وراء الأحداث والمبادىء التى تنطلق منها تلك الأسباب . فعلم التاريخ إذن هو من علوم الحكمة . « وجدير بأن يعد فى علومها وخليق » إذ إنه قبل ذلك لم يكن يعد من هذا النوع وإذا كان بهذه المثابة ، فقد كان من الخطأ ألا يكون كذلك .

وفى الموضع الثانى يضيف إلى باطن التاريخ شيئا ذا أهمية بالغة ، وهو أنه ما دام الأمر يتعلق بمعرفة العلل والمبادىء للأحداث والوقائع ، فإن ذلك لابد أن يؤتى ثماره ، من حيث إن المبادىء الكلية للأحداث والوقائع هى هى لن تتغير ، أما الوقائع ، فإن ذلك لابد أن يؤتى

---

(٦) المقدمة : ص ٣٣.

ثماره ، أما الوقائع والأحداث الجزئية ، فإنها هى التى يمكن أن تتغير ، وإن تشابهت ، ومن ثم فإنه إذا ما تكررت العلل الكلية والمبادىء الشامله ، فإنه لابد أن تؤتى نتائجها الحتمية وحينئذ « تتم فائدة الإقتداء فى ذلك لمن يرومه فى أحوال الدين والدنيا » .

أما الموضع الثالث فإنه ليخيل إلى الباحث أن ابن خلدون يريد أن يعطى نتيجة لما ذكره فى الموضعين السابقين ، فإذا كانت حقيقة التاريخ تكمن فى استقصاء الأحداث والوقائع بحثا عن المبادىء والعلل ، وذلك من أجل توقع المستقبل واستشرافه ، فيتم الإقتداء بحيث يمكن تجنب ما يؤدىء إلى الكوارث ، كما يمكن توخى ما يسفر عن الخير والرقى ، فإن التاريخ لا ينبغى أن ينحصر فى سرد أحداث معينة ، بينما يترك أحداثا أخرى لها دلالاتها . وذلك جريا على عادة المؤرخين السابقين الذين يقفون عند قيام الدول ، وقيام الحروب ، وانتصار الملوك أو انكسارهم ، بل إن التاريخ الحق هو إخبار عن النشاط الإنسانى كله . فقيام الدول أو سقوطها ، ليس إلا جانبا واحدا من جوانب النشاط الإنسانى الذى هو فى حقيقته إعمار للعالم الذى به يكمل وجود الجنس البشرى « وما أراده الله من اعتمار العالم بهم ، واستخلافه إياهم » (٧) .

من هذا العرض السابق لمحاولة تحديد ابن خلدون لمفهوم التاريخ يتبين أن هناك ثلاثة مستويات :

الأول : الأحداث والوقائع التى يمارسها بنو الإنسان ، أو ما يمكن أن يسميه ابن خلدون (الإجتماع الإنسانى والعمران البشرى) وهذا هو التـــاريخ .

الثانى : الإخبار عن الإجتماع البشرى ، والعمران الإنسانى ، وهذا هو علم التاريخ .

الثالث : استقراء هذه الأخبار ، واستكناه حقيقتها ، للوصول إلى عللها ومبادئها ، بحيث تعمم المبادىء والعلل على الأحداث المستقبلية وهذه هى فلسفة التاريخ .

---

(٧) المقدمة : ص ٣٨ .

التاريخ والعمران :

علم التاريخ هو اذن الإخبار عن الإجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال .

يتحدث ابن خلدون عن علم التاريخ بأنه (فن) وأحيانا أخرى بأنه (علم) وأحيانا ثالثه بدون ذكر كلمة فن أو علم فيذكره مجردا (التاريخ)وبصرف النظر عن تداخل المصطلحين (فن) و(علم) فى عصر ابن خلدون ، فإن لزاماً على الباحث أن يفطن إلى أنه ما دام الأمر يتعلق بعلم من العلوم ، فإنه لابد أن تكون هناك مادة لهذ العلم . فعلم الطبيعة أو الفزياء مثلا ، مادته الظواهر الطبيعية الواقعة تحت وسائل الإدراك التى تختص بها ، بحيث يتمكن عالم الطبيعة من رصدها ، ودراستها ، والخروج بعد ذلك بنظرية أو نظريات يتكون من مجموعها علم الطبيعة .

وإذا ما كان الأمر يتعلق بعلم التاريخ ، فما هى إذن مادته التى تعتبر ميدان البحث أمام المؤرخ أو عالم التاريخ ؟

إن علم الطبيعة ليس سوى خبر عن الظوار الطبيعية ، وعلم الفلك هو أيضا خبر عن الظواهر الفلكية ، والرياضيات خبر عن الكم المجرد ، وعلم النفس خبر عن الظواهر النفسية ، وهلم جرا .

علم التاريخ إذن خبر عن الظواهر التاريخية أو الأحداث التاريخية أو الوقائع التاريخية . وفعل علم التاريخ أو عالم التاريخ ، أنه يضع الحادثة التاريخية فى إطارها الزمانى والمكانى مع ربط ذلك بفاعلها المباشر ، وهو الرنسان المحدد بالإطارين السابقين ، ليصل من وراء ذلك إلى ما يريد من هدف محدد رسمه لنفسه . قد يكون تسجيل انتصار ، أو هزيمة ، أو الإشادة بتقدم أمة ، أو التنديد بتقهقر أخرى وهكذا ، فعلم « التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل [8] .

---

(٨) المقدمة : ص ٣٠ .

لكن . ما هو هذا التاريخ نفسه الذى هو مادة لعالم التاريخ يُعمل فيها ذهنه ، ويقدح أمامها زناد فكره ، حتى تصبح علما ؟ .

لأنه لابد أن يكون هناك فرق بين التاريخ وعلم التارايخ ، كما أنه من الضرورى أن يكون هناك فرق بين الطبيعة وعلم الطبيعة ، وإشارات ابن خلدون السابقة تحسم المشكلة ، وتعطى الكلمة الفاصلة فى القضية ، ولو أن الباحثين المحدثين فى هذا المجال قد التفتوا إلى ما ذكره ، فإن من المحتمل أنهم كانوا سيوفرون على أنفسهم جهدا غير قليل ، وهم يتناقشون حول الفرق بين المصطلحين الآتيين وهما : التاريخ History ، وتدوين التاريخ Historiagraphy فالمصطلح الأول يعنى التعبير عن « مسيرة الإنسان الحضارية على سطح كوكب الأرض منذ الأزل » والمصطلح الثانى يعبر عن العملية الفكرية الإنشائية التى تحاول إعادة تسجيل وبناء وتفسير مسيرة الإنسان على كوكبه . . . فالتاريخ أشبه ما يكون بنهر هائل متدفق تحوى مياهه كل تفاصيل نشاط وسعى وأفكار وآمال وتطلعات وأحاسيس ونجاح وإحباطات بنى الإنسان منذ الخليقة . أما تدوين التاريخ أى العملية الفكرية الإنشائية ، فليست سوى مشهد يلتقطه المؤرخ من الماضى القريب أو الماضى البعيد ، ويحاول من خلال مصادره المتاحة ، ومنهج علم التاريخ ذى الصفة الإستردادية ، وخياله العلمى كمؤرخ أن يعيد تركيبه ، فهو هنا مجرد تأليف محدد لمشهد من المشاهد تفوق الحصر يضمها نهر التاريخ (٩) .

فإذا ما ألقينا نظرة متأنية على عبارة ابن خلدون السابقة بأن علم « التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أوجيل » وجدنا أنه يحدد بدقة الحدود الفاصلة بين التاريخ وعلم التاريخ ، وبذلك يكون قد وفر على الباحثين المحدثين جهدا غير قليل بعد المناقشات الحامية التى جرت

(٩) قاسم عبده قاسم : الرؤية الحضارية للتاريخ عند العرب والمسلمين ص ٢٦ .

بينهم ، مما دفعهم إلى أن يضعوا الفارق بين المصطلحين السابقين : التاريخ Histony وتدوين التاريخ Historiagraphy .

يبقى بعد ذلك مفهوم التاريخ عند ابن خلدون ، ونظرة سريعة إلي ما سبق ذكره من أن علم « التاريخ إخبار عن الإجتماع الإنسانى الذي هو عمران العالم » تعطينا فكرة واضحة عن ماهية التاريخ فى مفهوم هذا العالم الف ،ذ فالتاريخ فى حقيقته هو : « الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس ، والعصبيات ، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشا عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ، وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال ».

علم التاريخ خبر عن العمران ،أي أن مادة المؤرخ هى العمران ، ينتزع منها فترة زمنية محددة ، بما تحويها هذه الفترة التى هى عصر أوجيل ، من أحداث يضعها تحت منظار بحثه . أما العمران البشرى نفسه ، والإجتماع الرنسانى فى حد ذاته ، فهو التاريخ البشرى أى مسيرة الإنسان الحضارية على ظهر هذا الكوكب منذ بدء الخليقة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

وإذ كان العمران البشرى والإجتماع الإنسانى هو التاريخ ، فما هو هذا العمران الذى تكرر ذكره فى مقدمه ابن خلدون ؟

إن العمران عنده يعنى وجود الإنسان على ظهر هذه الأرض . ونقيض العمران هو خلو الأرض من الجنس البشرى . العمران يشمل هذا الوجود الإنسانى وما يعرض له من البداوة والتحضر ، والتغلب ، والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل

والأسباب[١٠] وهذا العمران ضرورى لكمال وجود الإنسان على ظهر هذه الأرض ، وهذا العمران هو ما يعبر عنه الحكماء بالإجتماع[١١] الإنسانى وضرورية الإجتماع أو العمران نابعة من حاجة الإنسان إلى الغذاء ، وإلى الدفاع عن نفسه ضد سائر عناصر الطبيعة ، وبدون هذه الضرورية « لم يكمل وجودهم (البشر) وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم »[١٢] .

وهذا يؤكد أن ابن خلدون يرى أن البداية الحقيقية لمسيرة التاريخ أو العمران أو الإجتماع هى البداية التى حددها القرآن لهذه المسيرة . وهذه البداية تأخذ مرحلتين : الأولى تتم خارج التاريخ نفسه متمثلة فى الحوار الذى دار بين الله سبحانه ، وبين ملائكته ، حول اعلان عزمه سبحانه على اتخاذ خليفة له فى الأرض ، وتساؤل الملائكة حول تصورهم لعدم إمكانية آدم على الاضطلاع بهذه المسئولية الخطيرة ، ثم مقارنتهم بين إمكانية آدم وصلاحيته لهذه الخلافة وبين إمكانيتهم هم وصلاحيتهم لها ، وهنا يأتى الرد الإلهى بأن آدم أصلح منهم لهذه المهمة ، لأنه تلقى من الله علما لم يتمتعوا هم به . أما الثانية ، فإنها تتم داخل التاريخ حيث بدأ الصراع بين الخير والشر ، مما ترتب عليه بدء ممارسة آدم لمهمته على ظهر هذه الأرض ، دون أن يتركه سبحانه وتعالى لنفسه هو وذريته : بل إن الإتصال بين آدم وذريته وبين الله سبحانه سيظل مستمرا ،والاختبار سيبقى إلى آخر لحظة فى التاريخ ، ومن ثم فإن سير التاريخ على هذا النحو لم يكن خبط عشواء ، بل هو تخطيط الهى ، والعنصر الفاعل فيه هو الإنسان ، ومجاله هو الأرض ، فإما أن ينجح هذا الإنسان فى ممارسة هذا المشروع الإلهى ، وإما أن يفشل : قال

(١٠) المقدمة : ص ٣٣ وهذه الفقرة هى عنوان الكتاب الأول فى المقدمة .
(١١) المقدمة : ص ٣٧ .
(١٢) المقدمة : ص ٣٨ .

تعالى « وإذ قال ربك للملائكه إنى جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويفسك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقسدس لك قال إنى أعلم مالا تعلمون . وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكه فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم ، قال يا آدم أنبهئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون . وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين . وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقرب هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ، فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين ، فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم ، قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم منى هدى ، فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون »[(١٣)] .

هذه هى أحداث التاريخ الإنسانى ملخصة من بدء الخليقة إلي أن تقوم الساعة ، كما ذكرها القرآن ، وكما تصورها ابن خلدون ، ما دام قد اعتمد المنطلق القرآنى بداية لأحداث هذا التاريخ متمثلاً فى قضية (الاستخلاف) .

ولكن ابن خلدون لم يترك هذا الاستخلاف دون أن يتبين طبيعته ، فليس استخلاف الله للإنسان استخلافا مطلقاً ، بل هو محصورة فى (إعتمار العالم) ومن هنا أخذ مصطلحه المعروف (العمران) وهو فى

---

(١٣) البقرة : ٣٠ - ٣٩

حصره للخلافة فى مهمة (اعتمار العالم) إنما ينطلق من القرآن أيضا ، إذ يقول تعالى « هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها »[١٤] أى طلب منكم إعمارها . وذلك وفق الإرادة الإلهية « فإماياتينكم منى هدى ... » . ومن هنا فإنه يمكن إدراك خط سير التاريخ من بدايته إلى نهايته ، هو خط رأسى أفقى فى آن واحد . أما كونه رأسيا فإنه يتمثل فى الاتصال الإلهى بالإنسان عبر مسيرته على ظهر هذه الأرض من أجل الإرشاد والتوجيه ، وأما كونه أفقياً ، فإن ذلك يتضح من حركة الإنسان وفعله سواء أقبل الإرشاد الإلهى وعمل بمقتضاه ، أم رفضه وارتضى لنفسه خطة من صنعه هو . ومن ثم يكون للإختبار والإبتلاء معنى بحيث يعقبه النجاح أو الفشل .

وبإعتمار الأرض يتحقق شيئان : أولهما حصول الإنسان على رزقه ، وثانيهما حصوله على الكسب . وهناك فرق كبير بين هذين الشيئين : الرزق والكسب ، فالرزق هو انتفاع الإنسان بما يتملكه ويقدر عليه ، والكسب هو ما زاد على انتفاعه مما تملكه وقدر عليه[١٥] .

والرزق والكسب إنما يأتيان من مصدرين : المصدر الإلهى والمصدر الإنسانى ؛ فالمصدر الإلهى يتمثل فى أنه سبحانه « خلق جميع ما فى العالم للإنسان وامتن به عليه فى غير ما آيه من كتابه فقال : (خلق لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه) و(سخر لكم البحر) و (سخر لكم الفلك) و (سخر لكم الأنعام)[١٦] » ويتمثل المصدر الإنسانى فى أن « يد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه مما جعل الله له من الإستخلاف ، وأيدى

(١٤) هود : ٦١ .
(١٥) المقدمة : ص ٢٤١ .
(١٦) المقدمة : نفس الصفحة .

البشر منتشرة ، فهى مشتركة فى ذلك ، وما حصل عليه يد هذا ، امتنع عن الآخر إلا بعوض[17] » .

وإذا ما تم للجنس البشرى هذه الخطوة ولا تكون إلا بالتعاون فيما بينهم جلبا للرزق والكسب ، ودفعا لعاديات الطبيعة من حيوانات مفترسة وغيرها ، كان لابد لتمام عمران العالم على هذا النحو من وجود قوة أخرى تمنع عدوان بعضهم عن بعض ، وهذه القوة هى ما يعبر عنها ابن خلدون بالوازع « فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك »[18] .

فالملك هو الذى يضبط أمور الرعية ويقمع كل من يريد العدوان على غيره منها ، وذلك بماله من قوة القهر والتسلط . غير أن إدارة الملك للرعية عن طريق القهر والتغلب غالبا ما تكون جائزة عن جادة الحق ، إذ إنه فى هذه الحالة سيتبع هواه دون الرجوع إلى قواعد معينة يسير عليها ، مرضية من رعيته ، فنفس الإنسان عبارة عن مجموعة من القوى : الغضبية [19] والشهوانية ، والعقلية ، فإذا لم تكن هناك قواعد لسياسة الرعيه ، مال الملك إلى ما فيه من قوة غضبية حيوانية ، وتكون النتيجة عدم استتباب أمر الرعية ، لأن سنة الله قد اقتضت أن يسير الناس على أسس وقواعد يسير حاكمهم بمقتضاها . وهذه القواعد أو القوانين إما أن تكون عقلية ، وذلك إذا كان واضعوها هم العقلاء

---

(١٧) المقدمة : نفس الصفحة .

(١٨) المقـدمة : ص ٣٨ .

(١٩) يلاحظ هنا لجوء ابن خلزون إلى التقسيم الفلسفى لقوى النفس ، وهو ما بدأه افلاطون وتبعه فلاسفة تاؤسالام : أنظر الجمهورية لأفلاطون ترجمة د. فؤاد زكريا ، القاهرة ، الهيئة المصرية تاعتمة للكتاب ، ١٩٨٥ .

وأكابر الدولة وبصرائها ، وإما أن تكون دينية عن طريق وحى الله لأحد أنبيائه ، وهذه الأخيرة أجدى وأنفع من سابقتها .

هناك إذن ثلاثة أنواع من نظم الحكم يمكن بواسطتها ضبط العمران الإنسانى كما يرى ابن خلدون .

أولها : الملك الإستبدادى المبنى على القهر والتغلب بمقتضى ما فى أيدى الملك من قوة قاهرة قامعة ، وفى هذا النظام العدل غير مضمون ، ومصالح الرعية مهددة بلجوء الملك إلى القوة الغضبية دون أن تحكمها القوة العقلية .

ثانيها : الملك السياسى ، المبنى على قواعد سياسية عقلية يضعها حكماء الدولة وعقلاؤها ، كما هو الشأن فيما فعله أصحاب المدن الفاضلة من الفلاسفة وغيرهم من حكماء ، أثرت عنهم حكم متناثره من أمثال بزر جمهر من الفرس . وهذا النوع من أنظمة الحكم أجدى وأنفع من سابقه. غير أنه فى نظر ابن خلدون لا يعنى إلا بالأمور الدنيوية ، ولا يمتد إلى ما بعد ذلك من أمور الآخرة ، كما أنه لا يستطيع حصر جميع ما ينفع الرعية ، وخاصة فى الأمور التى يعسر على البشر إدراكها .

ثالثها : الخلافة : التى هى نيابة عن صاحب الشرع . ويتبنى ابن خلدون هذا النوع من أنظمة الحكم ، فهو أكمل الأنظمة وأصلحها للجنس البشرى لأن منفعته تشمل الدنيا والآخرة « وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط ، فإنها كلها عبث وباطل ، إذ غايتها الموت والفناء ، والله يقول : (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا) فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضى إلى السعادة فى

آخرتهم ، صراط الله الذى له ما فى المسوات وما فى الأرض[٢٠].

إلى هنا ، نستطيع القول ، بعد هذا السرد لمسيرة العمران البشرى ، من بداية خلق الإنسان ، بمقتضى كونه خليفة لله فى عمارة الأرض ، تتدافع مسيرة الإنسان وأحداثها على ظهر هذا الكوكب . بدءا بشعور هذا الإنسان إلى الإجتماع ببنى جنسه ، بدافع الحصول على الرزق ، والكسب ، وبدافع حمايته ضد الطبيعة ، وما فيها من اخطار تهدد وجوده ، ثم بانضوائه فى تنظيمات تحمى كل فرد من بنى جنسه من العدوان والظلم النابع من داخل هذا الجنس ، وهذه التنظيمات إما أن تكون طبيعية بالقهر والغلبة ، وإما أن تكون عقلية ، بوضع القواعد السياسية التى تحكم علاقة الأفراد بعضهم البعض ، وإما شرعية فى شكل خلافة تتولى تنظيم حياة الأفراد طبقا للقواعد الإلهية .

أقول بهذا العرض بأخذ التاريخ مساره . ولا تتوقف هذه المسيرة - طبقا لابن جلدون - عند حد بشرى دنيوى مادى ، بل تتعداه إلى ما بعد هذه الحياة ، من حياة أخرى يجازى فيها المحسن ، ويعاقب فيها المسيئ ، إذ هى الهدف من مسيرة الإنسان ، في حياته الدنيا لأن الحياة الدنيا ليست سوى إبتلاء وإختبار .

وبناء عليه ، فإن العمران البشرى والإجتماع الإنسانى بما فيه من أحداث ووقائع ، وقيام دول وسقوط دول ، وبما فيه من خير وشر ، وضلال وهدى ، واستقامة واعوجاج إلى أن ييبلغ الكتاب أجله ، وتبدل الأرض غير الأرض والسموات . أقول إن هذا العمران هو التاريخ نفسه ، وهو مادة المؤرخ ينتزع منه ما يريد من أحداث يرصدها ويدونها ، ويدرسها ، ويستنتج منها ما شاء الله له أن يستنتج من نتائج .

---

(٢٠) المقدمة : ص ١٣٠ .

إنه عبارة عن ممارسة الإنسان لنشاطه الذى كلف به ليكتمل معنى خلافتة ، وهذا النشاط هو إعتمار العالم بما يتخذه هذا الإعتمار من أشكال مختلفة ومتنوعة ، ولكنها فى النهاية طرق مترابطة لا يمكن فصلها يعضها عن البعض .إنها سعيه من أجل المعاش حفظا لبقاء جنسه ، وما يستتبع ذلك من أوجه النشاط الإقتصادى ، إنه سعيه من أجل التعاون من أجل البقاء وأول أوجه التعاون هوالاقتران بالإنثى ، ثم تكوين الأسرة ، ثم القبيلة ثم الشعب ، إنها العلاقات السياسية أو الحربية بين الجماعات المختلفة ، إنها إنتظام المجتمع فى إطار سياسى ما ، إنها فكر يحاول استيعاب هذه النظم السابقة ، واستشراق آفاق فكرية تحاول تفسير الكون على نحو ما ، من أجل فهمه أو من أجل محاولة السيطرة عليه ، والإفادة منه .

المبحـث الثـانى

العمـــران وعلم الاجتمـاع

ابن خلدون والـ Sociology :

أصبح من الشائع الآن بين علماء الإجتماع ، وخاصه فى مصر ، أن ابن خلدون هو المنشىء الأول لعلم الإجتماع . وأن الإنسانية ظلت صامتة تجاه ما أنجزه هذاالعالم المسلم الفذ ، طيلة ما يقرب من أربعة قرون ، دون أن تفطن إلى هذا الإكتشاف الهائل ، حتى جاء القرن التاسع عشر فى أوربا ، وربما فى فرنسا بالتحديد ، حيث أعيد اكتشاف هذا العلم من جديد .

إزاء هذا الإعتقاد الشائع ، بدأت دراسات حول المقدمة ، تولاها أساتذة علم الإجتماع فى جامعاتنا الذين هم فى الأصل تلاميذ مدرسة (دوركايم) .

تحاول هذه الدراسات النظر من جديد إلى مقدمة ابن خلدون كى تستخرج منها مبادىء هذا العلم ومسائله لتقول فى النهاية : إن لنا الأسبقية فى مضمار هذا العلم ، بل الأولية كذلك ، لأن ابن خلدون لم يسبقه أحد من العلماء الى ما توصل اليه من أسس هذا العلم ومباحثه ومشكلاته .

وقد لا يكون هناك تجاوز للحقيقه إذا ما قيل إن الدكتور طه حسين كان أسبق هؤلاء الأساتذة إلى القول بذلك فى رسالته للدكتوراه (ابن خلدون وفلسفته الاجتماعيه)[٢١] ومنذ ذلك انثالث البحوث والدراسات تترى فى هذا الشأن [٢٢] .

---

(٢١) أنظر هذا الكتاب فى ترجمته العربية لمحمد عبد الله عنان .

(٢٢) أنظ : دكتور على عبد الواحد وافى : تحقيق المقدمة ، القاهرة ، لجنة البيان العربى وأيضاً : عبد الرحمن ابن خلدون ، القاهرة مكتبة مصر ١٩٦٢ ، ودكتور عبد العزيز عزت : ابن خلدون وعلمه الإجتماعى ، القاهرة ، ١٩٤٧ ؛ الدكتور مصطفى الخشاب : علم الإجتماع ومدارسه ، القاهرة ، ١٩٧٧ .

ومن المفترض ألا يزعج هذا الاتجاه اى باحث عربى مسلم ، إذ إنه لا شك سيجد فيه ما يملاء غروره . ويشبع رغبته فى إثبات ذاته ، لا سيما أن علما حديثا مثل علم الاجتماع يعد مفخرة لدى الغربيين ، قد سبق به عالم عربى مسلم هو ابن خلدون . ولكن النظر الى هذه القضية بهذا المعيار انما يضعها فى إطارها غير الصحيح ، إذ هو مخدر اكثر منه حافز ، ومثبط اكثر منه دافع الى البحث والتقصى ، للوصول الى نتائج تجعل العربى المحدث على مستوى هؤلاء الذين سبقونا فى مضمار العلم .

إذ ما جدوى جعل ابن خلدون أسبق الى اكتشاف علم الاجتماع من هؤلاء الغربيين ؟ هل ترتب عليه أن بدأنا من حيث انتهى ابن خلدون فيما لو سلمنا فعلاً بأنه الواضع الحقيقى لهذا العلم ؟ أم أن أساتذتنا قد اكتفوا بهذه الدعوى واستناموا لها ، ولكنهم فى نفس الوقت ، قد اقتفوا أثر المدرسة الفرنسية فى علم الاجتماع أو أثر غيرها من المدارس ؟

ومن الأجدى للبحث وأولى ، أن يكون الاهتمام منصباً على شيء آخر هو :

هل نقطة البدء عند ابن خلدون فى نظريته عن العمران ، هى نقطه البدء عند أوجست كونت Auguste Comte (١٧٩٨م - ١٨٥٧م) أو سبنسر Spencer (١٨٢٠م - ١٩٠٣م) أو دوركايم Durkheim (١٨٥٨م - ١٩١٧م)أو غيرهم من رواد علم الاجتماع المحدثين ؟ هل منهج ابن خلدون هو نفس منهجهم ؟ هل الهدف الذى سعى اليه ابن خلدون من ابتكار علم العمران هو نفس الهدف لدى هؤلاء العلماء ؟ هل الوظائف التى تقلب فيها ابن خلدون تماثل تلك الوظائف التى تقلب فيها هؤلاء ؟ هل قصة حياة بن خلدون هى قصة حياة هؤلاء ؟ هل الخلفيه الثقافيه تماثل خلفيه هؤلاء .

إن الأسئله الأخيرة التى تتصل بشخصية هؤلاء العلماء قد تبدو بعيدة عن الموضوع المطروح . وهو التساؤل عما إذا كان علم العمران

عند ابن خلدون هو علم الاجتماع (Sociology) عند الباحثين الغربيين . غير أنه بنظرة متأنية ، يمكن الذهاب الى أن مقدمة ابن خلدون تكاد لا تنفصل عن حياته وشخصيته . وأن أيةَ محاولة لتفسير ما جاء فى المقدمة دون الاستعانة بأدوار حياته ، وتطلعاته ، ونجاحاته ، أو إخفاقاته ، لابد أن تأتى ناقصة مبتورة .

وقبل الإجابة على هذه الأسئلة فإنه من الأجدى إلقاء الضوء على الخلفية التاريخية التى أدت الى بروز علم الاجتماع فى أوربا ، ومن ثم يمكن النظر الى الخلفية التاريخية التى ربما تكون قد ساعدت على ظهور مفكر عظيم مثل ابن خلدون فجأة فى الفكر العربى الاسلامى ، بهذا التفرد المنقطع النظير .

الغرب بين الإيمان والإلحاد :

فى أوائل القرن الثالث عشر الميلادى ، دخل أوربا مؤلفات رجلين ملحدين كانا قد لعبا دوراً خطيراً فى محاولة زعزعة الإيمان بالأنبياء فى المحيط الاسلامى . وهذان الرجلان هما (ابن الراوندى) و (ابو بكر محمد ابن زكريا الرازى الطبيب) . ألف الأول عدة كتب منها (الدامغ) فى معارضة الأنبياء ، و(الفرند) فى الطعن على النبى صلى الله عليه وسلم ، و(الزمردة) فى انكار[٢٣] الرسل وإبطال رسالاتهم .

أما الثانى : فقد الف كتابين هما : (مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبئين) و (نقص الأديان أو فى النبوات)[٢٤] .

وقد أثار هذان الرجلان جدلا غير قليل فى العالم الإسلامى ، إذ تصدى للرد عليهم كثير من مفكرى الإسلام ، وخاصة المعتزلة ، وبعض دعاة الاسماعيلية من أمثال أبى حاتم الرازى [٢٥] .

---

(٢٣) دكتور إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة ، دار المعارف ، ط٣ جـ ١ ، ص ٨٠ .

(٢٤) المرجع السابق : ص ٨٥ .

(٢٥) المرجع السابق : ص ٨٦ .

وقد وصل كتاب (الزمردة) لابن الراوندى ، وكتاب (مخاريق الأنبياء) للرازى الى أوربا فى عهد فردريك الثانى الذى اعتلى عرش الامبراطورية الرومانية ١٩١٢ م وكان بينه وبين الصوفى الأندلسى ابن سبعين مراسلات ومساجلات ، وعن طريق الأخير وصل الكتابان إلى الأول ، مما دفع فردريك الى تأليف كتاب (المخادعون الثلاثة) يقصد موسى وعيسى ومحمد[٢٦] وعلى هذا الأثر انتشرت موجة من الالحاد فى أوربا ، مما ترتب عليه شيوع أفكار هدامة ، إما أن تجعل الاله فى مستوى البشر ، أو تجعل البشر فى مستوى الإله ، فالأقانيم الثلاثة ، مخلوقات تتجسد جميعا ، وأن كل إنسان إلهى عضو إلهى كالمسيح ، وأن جميع آيات الكتب المقدسة فى الألوهية تنطبق على كل واحد منا[٢٧] .

وكانت هذه الآراء مقدمة لما سيظهر بعد ذلك مما سمى بالديانة الطبيعية ، وخاصة حين اكدت كشوف كولومبس ، وفاسكودى جاما ، وماجلان ، أن هناك شعوبا بمعزل عن المسيحية لها اخلاقها وآدابها وتراثها ، فهذه الاخلاق إذن أخلاق طبيعية ، فالطبيعة هى أولا وهى أخيراً ، وانتهى الأمر بهذا الاتجاه الطبيعى أو عبادة الطبيعة الى فصل الدين عن الدولة ثم محاولة تقويض المسيحية ذاتها عن طريق إحداث ثورات داخلها كما فى البروستانتية ، أو موجات الالحاد المتتابعة .

ويجىء القرن السابع عشر فيظهر بسكال (ت ١٦٦٢م) الذى توصل[٢٨] الى أن الإيمان نوع من المغامرة التى لا بد أن يضحى فيها الإنسان بعقله من اجل عقيدته وتسير الامور سيرها ، ويتطور الهجوم على الدين بوجه عام ، والمسيحية بوجه خاص ، فيعلن ديدور Diderot (ت ١٧٨٤) أن المسيحية باطلة لأنها اكثر الديانات تخيلات ،

(٢٦) د. عبد القادر محمود : الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٦م ، ص ١٩١ .
(٢٧) المرجع السابق : نفس الصفحة .
(٢٨) المرجع السابق : ص ١٩٣ .

وغموضا ، وقيودا ، وهى لهذا أكثر تعرضا للانقسام والأحزاب والشيع ، وأشدها خطرا على الأمن العام وعلى الملوك ؛ بما فيها من نظام قائم على الاضطهاد والجبروت ، وبما فيها من كآبه قاتلة فى طقوسها ؛ ولأنها غير اجتماعية فى أخلاقها(٢٩) .

على أن من الإنصاف ألا نحمل أصحاب هذه الدعوات الرافضة للدين كل المسئولية ، فهناك ايضاً رجال الدين الجامدون الذين حاولوا أن يتصدوا لكل اكتشاف جديد فى ميدان العلم ، معتبرين ذلك مخالفة للدين ، ولما جاء فى الكتاب المقدس ، إذ إنهم اعتقدوا أن كل كشف جديد غير مؤيد من الكتاب المقدس إلحادا . فقد لقيت آراء كوبرنيكس فى الفلك رد فعل قوى عند البروستانتيين ، مما جعل مارتن لوثر يدين هذه الاكتشافات التى تحاول معارضة الكتاب المقدس ، ففى الوقت الذى يذكر فيه الكتاب المقدس أن يوشع أمر الشمس لا الأرض أن تثبت يقولون إن الشمس ثابتة .. وهنا كان لابد من اصطدام العلم الحديث بسلطة الدين(٣٠) .

وكان هناك عاملان دفعا كثيرا من المفكرين الأوربيين الى إنكار الدين المسيحى والتنكر له ، وبالتالى الإيمان بالعقل ومنجزاته ، والطبيعة وما تسفر عنه من قوانين ، تكشف بها عن مكنوناتها ، وتبوح عن أسرارها بواسطتها ، وكان العقل والتجريب هو أداة استخراج هذه القوانين ، واستكناه تلك الأسرار ، ومن ثم انعكس ذلك على الدراسات الإنسانية ، إذ إن الفلاسفة والمفكرين حينما رأوا تلك القفزة الهائلة فى ميدان العلوم الطبيعية ، وذلك بسبب اصطناع المنهج التجريبى ، رأوا انه لكى تتقدم العلوم الإنسانية ، فإن عليها أن تصطنع ذات المنهج العلمى التجريبى هى الأخـــــرى .

---

(٢٩) المرجع السابق : ص ١٩٤ ؛ وأنظر :
Tindal: Christianity as old as, The Creation, PP. 236-242, Diderot: Letter to Damilaville 1966, P. 477.

(٣٠) Bertrand Russell: History of Western philosophy, P. 556.

العامل الأول : يتضمن أن الدين عائق للعلم من التقدم والازهار ، وذلك بعد ما بدى من رجال الدين ذلك التعنت ضد الفكر الحر بدعوى أن ما يكتشفه رجال العلم ما دام غير موجود فى الكتب المقدسة ، فإنه هراء وهرطقة وكفر ، بالإضافة إلى ما كانت موجة الإلحاد قد عملته فى عقول المفكرين .

العامل الثانى : الاتجاه إلى العقل وسيلة إلى استكناه أسرار العلم ، وإلى الطبيعة ميدانا لهذه الوسيلة ، دون أن تتجاوزها إلى الماورائيات الغيبية من ألوهية أو ميتافيزيقية .

بل إن التجريبيين فى الميدان الفسلفى قد خطوا إلى ما هو أبعد من ذلك ، فقد ذهبوا إلى أن العقل الإنسانى ليس سوى مجرد ملتقط لنتائج الموضوع الذى هو مجال البحث ، فالمعرفة ليست من نتاج العقل البشرى كما كان يقول انصار المذهب العقلى ، أو أنصار المذهب المثالى . بل الواقع الخاضع للتجربة هو مصدرها ، وليس على العقل سوى تلقى هذه المعرفه الجاهزة . ومن ثم كان علاج الموضوعات الإنسانية لابد أن يأتى على غرار معالجة الأمور التجريبية الطبيعية ولم يكن مستغربا - والحالة هكذا - أن يضع ديفيد هيوم David Hnme كتابا يسميه مبحث فى الطبيعة البشرية Treatise of Human Nature بل إن هيوم نفسه يشارك فى الحملة على الدين باسم العلم ، فيذهب إلى إنكار المعجزات ، فليست هناك أية شهادة تكفى لإثبات حدوث المعجزة غير الشهادة التى تثبت كذبها أكثر من إثبات حدوثها . وزاد على ذلك فأنكر البعث والألوهية(٣١) .

وكان لابد أن تثمر هذه الحركة اللادينية ثمرتها ، وأن يفرخ هذا

(٣١) David Huome; Enquiry Conceming Human Understanding PP. 10 - 15

الإتجاه الإلحادى ما هو متوقع ، من ظهور فلاسفة يؤسسون نظريتهم على الطبيعة وحدها ، ناظرين إلى عالم الغيب نظرة ملؤها الجحود والإنكار ، معتبرين أن هذا العالم هو الذى عطل تقدم العلم زمناً طويلاً ، وأنه كان يمثل طابعاً من التفكير فى مرحلة طفولة الإنسانية ، أما الآن ، وقد بلغت الإنسانية رشدها ، فإن على مثل هذا النوع من التفكير أن يتخلى عن موقعه ، إذا ما قدر للإنسانية أن تسير قدما فى الخط الصحيح .

نشأة علم الاجتماع فى الغرب :

وكان أن ظهر أوجست كونت (ت ١٨٥٧ م) الذى أسس الفلسفة الوضعية المنطقية ، كما أنه يعتبر أول مؤسس لعلم الإجتماع فى أوربا فى القرن التاسع عشر .

ولد كانت بعد الثورة الفرنسية التى تعتبر نقطة فاصلة فى تاريخ أوربا ، وعلامة تحول بارزة ، إذ كانت ختاما لما يسمى بعصر التنوير الذى اعتمد العقل أولا وأخيرا فى شق الإنسانية طريقها ، بعد أن ظل هذا العقل قرونا مقيدا بسلطة الدين ، وبعد أن وقف الدين حجر عثرة أمام إبداعات هذا العقل وتطلعاته إلى آفاق واسعة فى شتى مجالات الفكر . وها هو العقل قد انتصر ، واستطاع المجتمع الغربى فى ضوء الثورة الفرنسية أن ينحى الدين من طريقه ، وأن يجعله ينزوى فى داخل الكنيسة لا يبرجها إلى حيث الحياة العامة من علمية وغير علمية .

لكن هل استطاع العقل أن يضطلع بمهمته على أحسن وجه وأن يقود المجتمعات الغربيـــة إلى النظام والإتســاق ؟ إن أكبر دليل على فشل هذا العقل فى مهمته التى أوكلــت إليه هذه الفوضـــى الخلقية المتفشية ، فى شتى جنبات المجتمع الأوربى ، عندما تفتحت عينا أوجست كونت ليرى ويستوعب ويفهم ويستنتج .

إن هذا العقل رغم انتصاره على سلطة الدين ، ورغم أنه استطاع أن بحول الحكام من كونهم ظل الله على الأرض ، إلى كونهم انعكاسا لإرادة الشعوب ، وذلك فى المجال السياسى . إلا أنه فى المجال الفكرى ما زال يتعلق بالميتافيزيقا ، والأمور الماورائية ، فى معالجة المشكلات الإجتماعية ، وكان ذلك بالضبط هو سبب الفوضى الضاربة فى مختلف الجوانب الأخلاقية فى المجتمعات الأوربية .

وإذا كان عصر التنوير قد أمكنه تنحية الدين من المجال الفكرى ، فإنه لكى يتم التطور الخلاق ، فإنه لابد من تنحية العقل المتعلق بالميتاقيزيقا . ولا يكون ذلك إلا بإحلال المنهج الوضعى ، محل المنهج العقلى

وذلك أنه طرح ثلاثة احتمالات لمحاولة انجاز ما يريد ، تتلخص فى فيما يلى :

١ - التوفيق بين التفكير الوضعى والتفكير الميتافزيقى .

٢ - جعل التفكير الميتافيزيقى هو المنهج العام لجميع العلوم طبيعية كانت أو إنسانية .

٣ - جعل المنهج الوضعى هو المنهج العام لجميع العلوم طبيعية كانت أو إنسانية .

لكن أوجست كونت يرفض الإحتمالين الأولين ، ويتبنى الإحتمال الأخير . لأن محاولة التوفيق محاولة لجمع بين متناقضين ، ومسالة تعميم المنهج الميتافيزيقى رجعة إلى الوراء ، بعد أن قطعت العلوم الطبيعة مرحلة واسعة من التطور والإبداع .

وقد بنى كونت أفكاره هذه على نظريته فى الأدوار الثلاثة التى قال بها ، والتى تعتبر فى نظره هى الأدوار التى مرت بها الإنسانية

منذ وجودها إلى عصره ، كما أنه يعتبر هذه الأدوار الثلاثة هى الأساس للمنهج التاريخى الذى اعتمده ، ليكون وسيلة دراسة الظواهر الإجتماعية . وبذلك يتسنى له القضاء على الإنهيار الأخلاقى الذى هو نتاج الفوضى العقلية .

أما الدور الأول : فهو الدور الدينى اللاهوتى الذى كان الإنسان فيه يعزو أسباب حدوث الظواهر إلى قوى غيبية خارج هذه الظواهر .

والدور الثانى : أصبح الإنسان فيه يلجأ إلى قوى ميتافيزقية تجريدية كلية تهمين على الظواهر .

والدور الثالث : هو الدور الوضعى الذى ينبغى للإنسان فيه أن يعتمد على مكونات الظاهرة نفسها ، أو عناصرها الأساسية من كيميائيه وغيرها ، ليعزو إليها إحداث هذه الظاهرة أو أحداث أى تطور يلحقها .

بهذا يكون قد درس مختلف الظواهر الإجتماعية فى ضوء التطور العام لتاريخ الإنسانيه الفكرى . لكنه ألحق ذلك بدراسته لمختلف الظواهر الإجتماعية فى حالتها الساكنة ، أى أنه درس الظواهر الإجتماعية فى تطورها وفى ثباتها(٣٢) .

والخلاصة أن كونت يبدأ من نقطة حاسمة ، وهى رفضه للدين وللفلسفة معا . ولا يقبل إلى ما يسفر عنه الواقع التجريبى الذى يلزم جميع العقول فى نظره بالتسليم بنتائجه . ومن ثم يقضى على الفوضى العقلية التى شاعت فى عصره .

كما أنه يرفض المناهج الدينية بالطبع والمناهج الميتافيزيقية

---

(٣٢) دكتور مصطفى الخشاب : علم الاجتماع ومدارسه ص ٢٢٨ ، ٢٣٩ .

كذلك ، فى التعامل مع الظواهر الاجتماعية : فمنهجه وضعى بطبيعة الحال .

وليس من المهم هنا هو نقد كونت أو المدرسة الوضعية المنطقية بوجه عام ، إذ إن له مجالا آخر ، كما أن معاصرى كونت ومن جاءوا بعده لم يعفوه من هذا النقد(٣٣) .

وإنما الذى يجب أن يكون موضوع الاهتمام هو هل كانت نقطة بداية ابن خلدون هى نفس النقطة التى بدأ منها أوجست كونت ؟ وهل كان موقف ابن خلدون من الدين والفلسفة هو الرفض . وهل اعتبر أن كلا من الدين والفسلفة كانا يمثلان دورين من أدوار التفكير الإنسانى مضى عهدها ، وهما لذلك لم يعودا صالحين للعمل فى ميدان العلوم الإنسانية ، فضلا عن العلوم الطبيعية ؟ وهل كان ابن خلدون يرى أن منهجه الذى اصطنعه فى علم الإجتماع يناقض منهج الدين والفلسفة ؟ .

والمنهج الأوفق يقتضى الباحث ألا يجيب على هذه التساؤلات قبل أن يقف على ما قاله المؤسس الثانى لعلم الإجتماع فى العصر الحديث وهو إميل دروكايم . حتى تكتمل الصورة أمام الناظر ، وهناك يمكن عرض وجهة نظر ابن خلدون حتى يتبين ما إذا كان علم العمران عنده هو علم الإجتماع ، كما بداه أو جست كونت وأتمه دوركايم ، أم أن ابن خلدون كان يبحث فى شيء آخر وفى مجال غير المجال .

غير أنه من اللازم قبل الاستمرار فى الخط المرسوم ، أن نشير إلى نص لابن خلدون يتحدث فيه عن مبدأ السببية وهو مبدأ فلسفى بطبيعة الحال - وإن كان له موقف معين من الفلسفة - يفرق فيه بين

(٣٣) انظر Cornforth: Difence Philosophy Against Pragmatism and Positivism PP. 9 - 15

إمكانية تتبع هذا المبدأ ، وعدم إمكانية تتبعه ، طبقا لموضع البحث ، يقول « وتلك الأسباب فى ارتقائها تنفسح وتتضاعف طولا وعرضا ، ويحار العقل فى إدراكها وتعديدها ، فإذن لا يحصرها إلا العلم المحيط سيما الأفعال البشرية والحيوانية ، فإن من جملة أسبابها فى الشاهد القصود والإرادات ، إذ لا يتم كون الفعل إلا بإرادته والقصد إليه ؛ والقصود والإرادات أمور نفسانية ناشئة فى الغالب عن تصورات سابقة ، يتلو بعضها بعضا ، وتلك التصورات هى أسباب قصد الفعل ، وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات أخرى ، وكل ما يقع فى النفس من التصورات مجهول سببه ، إذ لا يطلع أحد على مبادىء الأمور النفسانية ، ولا على ترتيبها ؛ إنما هى أشياء يلقيها الله فى الفكر ، يتبع بعهضا بعضا والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغايتها ، وإنما يحيط علما فى الغالب بالأسباب التى هى طبيعية ظاهرة ، ويقع فى مداركها على نظام وترتيب لأن الطبيعة محصورة للنفس ، وتحت طورها ، وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس »(٣٤) .

ابن خلدون إذن يتحدث عن مجالين مختلفين من الدراسات ، مجال الدراسات الإنسانية بمختلف أنواعها ، ومجال الدراسات الطبيعية بمختلف أنواعها .

ويحدد لكل منهما منهجا للدراسة ، وتتبع أسباب حدوث الظاهرة فى كليهما فالظاهرة الإنسانية من الصعب الوقوف على أسبابها ، والظاهرة الطبيعية يمكن تتبع أسبابها ، والوصول فيها إلى القول الفصل ، وذلك لأن الظاهرة الإنسانية تنتج عن أسباب لا يمكن الوقوف عليها ، أما الثانية فإن أسبابها يمكن الوقوف عليها وحصرها ، لأنها تقع تحت وسائل الإدراك البشرية ، أى أن وسائل الإدراك الإنسانى

(٣٤) المقدمة : ص ٢٩٠ .

يمكنها أن تدرك أسباب هذه الظاهرة وتتبعها ، وليس معنى عجز الإنسان عن إدراك حدوث ظواهر المجال الأول هو أنه يغلق الباب أمامها ، ويسد أذنه دون السماع لها ، ويطوى الكتاب دون دراستها ، إن الأمر على عكس ذلك تماما ، فابن خلدون يفتح الباب لدراستها ، لكن بمنهج آخر غير المنهج العلمى الذى ينبغى اتباعه مع دراسة الظواهر الطبيعية ؛ إنه الإيمان بالله ، والإيمان بأن هذه الأسباب إنما تظل فى الأرتقاء حتى تصل إليه سبحانه .. « ولذلك أمرنا بقطع النظر عنها ، والغائها جملة ، والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعها وموجدها لترسخ صفة التوحيد فى النفس ، على ما علمنا الشارع الذى هو أعرف بمصالح ديننا ، وطرق سعادتنا ، لإطلاعه على ما وراء الحس ، قال صلى الله عليه وسلم (من مات يشهد ألا إله إلا الله دخل الجنه) فإن وقف عند تلك الأسباب ، فقد انقطع ، وحقت عليه كلمه الكفر ، وإن سبح فى بحر النظر والبحث عنها وعن أسبابها وتأثيراتها ، واحدا بعد واحد ، فأنا الضامن له ألا يعود إلا بالخيبة »(٣٥) .

ويمكن العودة الآن إلى (دور كايم) حتى إذا ما تمت الصورة بعرض آرائه ونظرياته ، أمكن فى النهاية الحكم على عمل ابن خلدون ، هل هو من نوع الدراسة التى بدأها (كونت) وأتمها (دور كايم) وأطلق عليها (علم الإجتماع) Sociology أم أنها من نوع آخر ومن مجال آخر غير تلك التى أولاها هذان المفكران عنايتهما ؟ .

يبدأ (دور كايم) لكى يعرف الظاهرة الإجتماعية - بتحديد خواصها فيحصرها فى ست خواص ينتهى منها إلى التعريف المنشود للظاهرة الإجتماعية ، بأنها عبارة عن ضرب من السلوك العام ، واتجاهات وأساليب وأوضاع يصب فيها الإنسان تفكيره وأعماله ؛ وليست هذه الظاهرة من صنع فرد أو بضعة أفراد ، ولكنها من صنع

(٣٥) المقدمة : ص ٢٩٠ .

المجتمع ، وهى عامة ، ولها كيان خاص مستقل عن الصور التى تتشكل بها ، فى الحالات الفردية ، ومزودة بقوة ملزمة مجبرة[٣٦] .

ويقسم الظاهرة الإجتماعية إلى أنواع ، يجعل لكل نوع علما خاصها بها على النحو التالى :

١ - علم المورفولجيا الإجتماعية Morphologie Social ويشمل :

(أ) دراسة جغرفية للبيئة ومكانها ، وعلاقة ذلك بالتنظيم الإجتماعى .

(ب) دراسة السكان من حيث التخلخل والتوزيع على المساحة ، وما يتصل بذلك .

٢ - علم الوظائف الإجتماعية physiolgie Social ويشمل :

الإجتماع الدينى S. Religieuse ، والإجتماع الأخلاقى S. Morale ، الإجتماع القضائى S. Juridique ، والإجتماع الإقتصادى S. Economique ، الإجتماع اللغوى S. Linguistique الإجتماع الجمالى S. Aestoetique .

٣ - علم الإجتماع العام S. Generale وهو العلم الذى تتجمع فيه النتائج الجزئية للفروع السابقة حيث يقوم بتركيبها وتجميعها ، وبذلك تصبح قوانين عامة ، ويعتبر هذا العلم الأخير بمثابة فلسفة علم الإجتماع[٣٧] .

ومن الملاحظ أنه جعل الدين على رأس الوظائف الإجتماعية ،

---

(٣٦) د. مصطفى الخشاب : علم الاجتماع ومدارسه ص ٢٥٧ - ٣٠٥ .

(٣٧) المرجع السابق : ص ٣١١ .

وأتبع ذلك بالأخلاق ؛ فهل درس هاتين الوظيفتين على أساس من الواقع الشيئ كما اشترط هو فى تحديد الظاهرة الإجتماعية ؟ وهل تجرد من كل العوامل النفسية والذاتية ، وهو يتعرض لبحث أصول هذين النوعين من الوظائف الإجتماعية ؟ .

إن الواقع التاريخى يقول إن الدين بوجه عام له عدة مصادر ، منها السماوى كما قال بذلك أنبياء ورسل الديانات السماوية الكبرى ، ومنها ما هو إنسانى كما جاء فى عبادة مظاهر الطبيعة المختلفة على طول التاريخ وعرضه .

غير أنه سبق واستبعد الفرد من دراسة الظواهر الإجتماعية ، فالفرد فى نظره ليس سوى مجرد قابل لهذه الظواهر التى هى من صنع المجتمع وخاضع لتأثيرها ، وليس له يد فى صنعها ، ويبدو أن (دور كايم) نظر إلى الرسل على أنهم ليسوا مبلغين عن الله ، أو عن القوة الكبرى التى هى فوق الكون كله ، بل هم مجرد صناع لهذه الديانات ، وبما أنهم أفراد ، فليس من حقهم إيجاد الظاهرة الدينية على الإطلاق ، لأن المجتمع هو صاحب هذه الظاهرة وموجدها . ومن ثم فليس ما جاءوا به سوى ترجمة عن العقل الجمعى فى عصرهم ، فهم متحدثون باسم الجماعة ، لا أنهم جاءوا لإصلاح الجماعة ، ولعله قد أخطأ التقدير عندما نظر إلى ما يحدثه الدين فى المجتمع ، ايجابا أو سلبا ، فخلط بين الدين والتدين ، فالدين فى ذاته - خاصة الدين السماوى - ليس ظاهرة اجتماعية على الإطلاق ، ربما انطبق ذلك على الديانات الطبيعية ، أما الدين السماوى فلا يمكن أن يكون من صنع فرد أو جماعة ، ومن ثم فلا يمكن اعتباره ظاهرة اجتماعية .

أما التدين ، فهو الذى يمكن اعتباره من الظواهر الاجتماعية المؤثرة فى غيرها من الظواهر الإجتماعية والمتأثرة بها .

يقرر (دور كايم) أن المفكرين يختلفون فيما بينهم حول نشأة الديانات إلى فريقين : فبعضهم ذهب إلى أن الديانة الطبيعية هى التى ظهرت فى الجنس البشرى سابقة على الديانات الروحية ، ويرى البعض على العكس من ذلك ، أى أن الديانات الروحية هى الأسبق .

ولكن (دور كايم) يتبنى الرأى الأول فيرى أن عبادة التوتم هى الأسبق ، والتوتم عبارة عن أصل حيوانى أو نباتى تعتقد العشيرة التوتمية أنها منحدرة منه وكانت العشائر تنزل تواتمها وما يتصل بها منزلة التقديس ، وتتجه إليها بالعبادة ، وتعتبرها رمزا لها ، وعلما لجميع أفرادها ، وهى دعامة حياتها وأساس وجودها الإجتماعى ، أى أن التوتم هو المجتمع ، وهو معبوده ، ومصدر القوى الحيوية المحركة له ، وفى ضوء هذه الإعتبارات ينتهى (دور كايم) إلى تقرير حقيقة دينية مؤداها أن المجتمع قد عبد نفسه فى أول مظهر عن مظاهر التدين .

أما التوحيد فلم يظهر إلا بعد مجىء الأمبراطوريات الكبرى ، ومن ثم فهو متأخر عن عبادة التوتم أو المجتمع ، على نحو ما يذهب اليه (دور كايم) ، وهو أى التوحيد ليس إلا متفرعا عن العبادة التوتمية ونتيجة لها .

أما فى الميدان الأخلاقى فإن (دور كايم) ينتقد كل المذاهب الفلسفية السابقة عليه ، فهى فى رايه تبنى كلامها فى المشكلة الأخلاقية على التفكير المجرد البعيد عن الواقع ، فهى إذن مجرد أفكار خيالية لا تمس الواقع الأخلاقى ، ومن ثم فإن جميع هذه المذاهب قد فشلت فى علاج المشكلة الأخلاقية ، لأن جل هم أصحاب هذه المذاهب هو استهلاك الوقت والجهد فى مناقشة الأفكار ، مع أن الأخلاق شىء آخر غير تلك الأفكار ، إنها التطبيق الواقعى لهذه الأفكار ، ولهذا فهم يتركون المشكلة الأساسية أما إذا أردنا أن نتعامل مع الأخلاق ،

فإنه يجب أن نتعامل معها على أساس أنها ظاهرة اجتماعية لها أسبابها ، فإذا عرفنا الأسباب ، انتقلنا إلى تطبيق الظاهرة أو تغييرها[٣٨] .

ولأن (دور كليم) يعتبر الظاهرة الاجتماعية (شيئا) فإنه يضع هذا الشيء فى مقابل الفكر ، ومن ثم فإن الظواهر الإجتماعية لابد أن تسهم فى تحديد السلوك الأخلاقى ، ولأن الظواهر الإجتماعية تختلف باختلاف المجتمعات تبعا لظروفها التى تسهم فى تكوينها ، وفى نفس الوقت تباشر هذه الظواهر نوعا من القهر على الأفراد ، فإن سلوك الأفراد يختلف تبعا لإختلاف هذه الظواهر ، فيصبح لكل مجتمع سلوكه وأخلاقه ، ولكل عصر كذلك سلوكه وأخلاقه . وبناء عليه تصبح الظاهرة الأخلاقيه نسبية ، فليس هناك ما يسمى بالقيم أو المثل العليا المحددة سلفا من قبل المفكرين أو من قبل الأديان .

ولا يهتم دور كايم بدراسة الأخلاق إلا من حيث كونها (شيئا) أى أن اهتمامه مركز فى الناحية الموضوعية من الظاهرة الأخلاقية ، ولذلك فهو لا يهتم إلا بتفسيرها وتحديد أسبابها ، وما يمكن أن تحققه من وظيفة .

المنهجية الغربية والمنهجية الإسلامية :

بعد هذا العرض الموجز لنشأة علم الإجتماع فى الغرب والنقاط التى انطلق منها المفكرون الإجتماعيون هناك ، والنتائج التى انتهوا اليها ، والإشارة إلى الخلفيات التاريخية والفكرية التى شكلت البطانة الفكرية لهم . بعد هذا كله ، يصبح من حق الباحث أن يطرح هذه الأسئلة من جديد .

---

(٣٨) دور كايم : قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، ترجمة الدكتور محمود هاشم ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٠ ص ٨٣ وما بعدها .

هل يعزل ابن خلدون النشاط الإنسانى فى (عمرانه) عن الدين ؟ هل نظر ابن خلدون إلى التاريخ على أنه قد تجاوز مرحلة التفكير الدينى أو التفكير الميتافيزيقى ، وأن هاتين المرحلتين لم تصبحا صالحتين لتفسير الظواهر الإجتماعية ، ومن ثم فإنه يلجأ إلى الدراسة الموضوعية لهذه الظواهر ؟ هل آمن ابن خلدون بأن الأديان قد لعبت دور خطيرا ، وما زالت تلعب هذا الدور فى حياة البشر وسلوكهم فى مختلف جوانب الحياة الإجتماعية ، أم أنها قد أسلمت القياد إلى أدوات أخرى هى أصلح منها فى القيام بهذا الدور ؟ .

هل رأى ابن خلدون أن هناك تناقضا أو تعارضا بين الدين - والدين الإسلامى على وجه الخصوص - وبين أتباع المنهج العلمى فى دراسة الأشياء ؟ .

إن محاولة علمنة الحياة كلها ، قد تبدو لأول وهلة إنجازاً علمياً هائلا ، بمعنى محاولة تطبيق مناهج العلوم الطبيعية التى حققت قفزات هائلة فى طريق التقدم على مجالات النشاط الانسانى الأخرى لا شك محاولة تخطف الأبصار ، غير أن نظرة متأنية الى ما حدث فى مجال العلوم الاجتماعية عند (كونت) و (دور كايم) ومن لف لفهما ، تثبت أن التطرف فى الفكر ظاهرة اجتماعية تستحق الدراسة . كما أن التاريخ نفسه الذ ى يحاول كل من (أوجست كونت) و (دوركايم) أن يعتمداه مقياسا أو مرجعا لنظرياتهما ، يثبت عكس ما يقولان ، وربما يثبت أن ما دعا كل منهما اليه ليس بجديد على الفكر الانسانى . اليست النسبية الدينية والأخلاقية صدى لما نادى به السوفسطائيون قديماً ؟ .

ثم لماذا نذهب بعيدا ؟ لنعد الى ابن خلدون ، وهو يفرق بين موضوعات المعرفة ومناهجها ، ذاهبا الى أن هذه الموضوعات مع تنوعها تتنوع مناهج إدراكها وفهمها . إن فكرة الألوهية عند (كونت) مثلا

يجب ألا تكون لها قيمة إلا إذا دخلت المختبر العلمى الذى تبحث فيه المادة الطبيعية ، وبما أنه لا يمكن أن يكون الأمر كذلك ، فإنه لابد من استبعادها ، أما عند (دور كايم) فإنه يمكن أن توضع هذه الفكرة ضمن مجالات البحث ، على أساس أن المجتمع هو الذى خلقها وأوجدها نتيجة ، لظروف تاريخية ، وسياسية ، واقتصادية ما .

أما ابن خلدون ، فماذا يقول فى هذا الصدد ؟ إنه يقول : « وخلق الله أكبر من خلق الناس ، والحصر مجهول ، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك ، والله من ورائهم محيط ، فاتهم إدراكك ومدركاتك فى الحصر ، واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك ، فهو أحرص على سعادتك ، وأعلم بما ينفعك ، لأنه من طور فوق إدراكك ، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك ، وليس ذلك بقادح فى العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية ، لا كذب فيها ، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة ، وحقيقة النبوة ، وحقائق الصفات الإلهية ، وكل ما وراء طوره ، فان ذلك طمع فى محال ، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذى يوزن به الذهب ، فطمع أن يزن به الجبال »[(٣٩)] .

إن المشكلة تكمن فى خطأين فادحين يقع فيهما الباحثون دون قصد فى غالب الأحيان ، وبقصد وسوء نية فى بعضها .

الخطأ الأول هو خطأ علماء الغرب عندما يسوون بين الأديان ، فيصدرون الحكم المبتسر شاملا لها جميعا ، دون دراسة واستقصاء ، ودون التفطن الى طبيعة العلاقه بين الله والإنسان ، ودون الفهم لطبيعة الإسلام على أنه خاتم الرسالات السماوية . فإذا كانت الرسالات السماوية السابقة عليه قد استنفدت دورها فذلك شىء طبيعى ، لأن

---

(٣٩) المقدمة : ص ٢٩١ .

طبيعة هذه الرسالات طبيعة مرحلية ، أما الإسلام فقد أمد الإنسان بجميع الوسائل التى - إذ فهمت على الوجه الصحيح - ضمنت له دوام التقدم والرقى ، أما عندما تهمل هذه الوسائل ، فإن الفشل الإنسانى هو النتيجة الحتمية ، وهذه الحقيقة هى سنة من سنن الله كما يذهب الى ذلك ابن خلدون نفسه .

الخطأ الثانى : هو خطأ بعض علمائنا عندما يسارعون - لعثورهم على بعض نقاط التشابه ، بين ما قاله علماء الغرب ، وما قاله بعض علمائنا - الى إصدار الحكم المتسرع فيلبسون مفكرينا ثوباً غير ثوبهم ويلوون أعناق النصوص لتنطق بما يريدون . حسباناً منهم أن هذا الفعل من شأنه أن يعلى من قيمة تراثنا وحضارتنا .

إن نقطة الخلاف الأساسية بين الفكر الاسلامى ، وبين الفكر الغربى على عمومه ، تكمن فى نظر كل من الجانبين الى علاقة الانسان بالطبيعة ؛ فما نوع هذه العلاقه عند كلا الجانبين ؟ انها عند الغربيين علاقه عارف هو الانسان بموضوع المعرفة هو الطبيعة ،هذا هو المبدأ الأساسى لعلاقه الانسان بالطبيعة . وقد أخذ هذا المبدأ عدة صور على طول تاريخ الفكر الغربى ، منذ اليونان الى الآن ، وذلك على حسب سيادة المذهب المادى أو المذهب الروحى فى محيط هذا الفكر . أى المذهب الذى على أساسه يقوم تفسير نشأة الكون وتفاعله وعمله . فالمذهب المادى يفسر أساس الكون بأنه عبارة عن مادة أو مواد تتجمع فيكون الإنسان والطبيعة ، ثم تتفرق وتعود الى التجمع مرة ثانية فيكون نتيجة لذلك وجود صور أخرى للانسان والطبيعة ، وهكذا دواليك أما المذهب الروحى فيقوم على أساس أن هنك حياة للإنسان

وللمادة على السواء . وقد تظهر صور أخرى تقول إن الانسان يختلف عن سائر عناصر الطبيعة حية أو ميتة[٤٠] .

وفى العصر الحديث وجد المفكرون والفلاسفة الغربيون أن الأنسب طبقاً لنظريات تطور الأحياء والفزياء النووية أن يوحدوا بين الجانبين الإنسن والطبيعة « ففريق يختار فى هذا التوحيد تعقيلا للطبيعة ، أى يجعل الطبيعة عاقلة فى سيرها كالانسان سواء بسواء ، وفريق آخر يختار تطبيعا للعقل ، أى بجعل العقل ظاهرة كأية ظاهرة اخرى فى الطبيعة يبحث فيها بالمنهج العلمى نفسه الذى تبحث به سائر الظواهر »[٤١] .

أما الفكر الإسلامى فى نظرته الى علاقه الإنسان بالطبيعة ، فإنه يختلف كل الاختلاف عن نظرة الغربيين ، فهى ليست علاقة عارف بمعروف فحسب ، بل تتخطى هذه العلاقه إلى ما وراءها ، إنها علاقة فاعل بفعل . فالطبيعة مسرح « للحركة والنشاط والفاعلية » ، والحركة والنشاط والفاعلية ، مصدرها الإرادة الانسانية ، إذ لا يمكن أن يستخلف الله الإنسان فى الأرض دون أن يمنحه هذه الإرادة التى تجعله قادراً على العمل ، ولا يمكن أن يكون مناط الاستخلاف هو اعتمار الأرض دون أن يكون هناك عمل ، ومن ثم فلم يكن القرآن مجرد كتاب نظرى جاء ليصوغ النظريات المجردة ، بل إن ما جاء فيه من علم ، إنما جاء مقروناً بالعمل ، وكانت سنة الرسول صلى الله عليه وسلم عبارة عن تطبيق عملى لأوامر القرآن ونواهيه ، حتى إن الأعمال التى قد لا تكون لها صلة بالعبادة الرسمية ، ونعنى بها الأعمال الحياتية اليومية ، والعلاقات الاجتماعية من أسرية وغيرها من العلاقات ، إذا جاءت فى

(٤٠) د. زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، كتاب العربى ، الكتاب السابع والعشرون ، الكويت ، ١٩٩٠ ، ص ٤٥ ، ٤٦ .
(٤١) المرجع السابق : ص ٤٦ .

إطار الروح الإسلامى العام كانت عبادة يثاب المرء عليها « وفى بضع أحدكم صدقه » « حتى الشوكه يشاكها إلا كفر الله بها عن خطاياه » « وتبسمك فى وجه أخيك صدقة » .« والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده » ومجمل القول فإن أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم كانت هى القرآن كما تروى عائشة رضى الله عنها .

وعلى هذا النمط سار معظم مفكرى الإسلام ، وكان الشرع والعقل صنوان يرجعان الى الله . فالعقل يعرف بأمر الشرع ، والشرع يقرن العلم بالعمل « فإذا كان محور المواجهة بين الانسان وما يحيط به عند مفكرى الغرب هو (العلم) ، فمحور المواجهة عند المفكر العربى (المسلم) هو (الأخلاق) ... لتعنى مبادىء السلوك الصحيح تجاه مختلف المواقف »(٤٢) .

ولعل أهم ما يلفت النظر عند بعض المفكرين المسلمين المحدثين الذين تقولبوا بمنهجية الفكر الغربى ، دون أن ينتبهوا الى إختلاف طبيعة هذا المنهج عن المنهج الإسلامى ، أنهم حسبوا أنه إذا ما جنح أى مفكر من مفكرى الإسلام القدماء بعيداً عن المنهج اليونانى ، عدوه بعيداً عن روح العلم ، لأنه لم يلتزم هذا النمط الغربى فى التفكير ، حتى ذهب البعض من هؤلاء الى أن طبيعة العقلية هى السبب فى عدم الميل الى التنظير الأخلاقى ، باعتبار أن الشرق عموما ينزع الى الحكم الأخلاقية القصيرة ، وهذه الحكم - فى رأى هذا البعض - سلاح ذو حدين فإلى جانب فائدة هذه الحكم فى المجال الوعظى ، ولفت الأنظار الى الخير ، فإنها تجعل سلوك الانسان مرتبطا بأفكار مسبقة وآراء جاهزة(٤٣) .

---

(٤٢) المرجع السابق : ص ٥٧ .

(٤٣) د. عبد الرحمن بدوى : مقدمة تحقيق كتاب جاويدان خرد (الحكمة الخالدة) تحقيق الدكتور عيد عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، دار النهضة ، ١٩٥٢ ، ص ٩ .

المبحث الثالث

حقيقة العمران الخلدونى

تمهيد :

سبق أن تبين أن ابن خلدون يفرق تفريقا واضحا بين ثلاثه أمور :
الأمر الأول : هو التاريخ الذى هو عبارة عن الأحداث المتتابعة ، والتيار المتدفق للنشاط الإنسانى على ظهر هذا الكوكب ، منذ أن استخلف الله هذا الإنسان فيه من أجل إعماره ، الى أن يرث الله الأرض ومن عليها . وهذا هو ما يسميه ابن خلدون (الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى) .

الأمر الثانى : هو علم التاريخ الذي هو خبر عن الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى ، أى إن التاريخ أنما هو تسجيل للحوادث المتلاحقه المتدافعه التى هى عبارة عن التيار الحضارى . فالمؤرخ لا يستطيع أن يسجل هذا التيار جملة ، وأن يعرضه لنا دفعة واحدة فى مدونة أو كتاب ، بل إن جل جهده أن يقتطع جزءا من هذه المسيرة الحضارية ، بحيث يكون هذا الجزء محددا بالزمان والمكان ، وبذلك تكتمل العناصر الثلاثه التى تعتبر الإطار الحقيقى لأية واقعة تاريخية ونعنى بهذه العناصر : الإنسان ، والبيئة ، والزمن .

أسس علم التاريخ :

غير أن هذا التسجيل المجرد لا يصح أن يكون علماً أو فناً على حسب تعبير ابن خلدون ، لأن أى علم لا بد أن يكون قائما على مجموعة من القواعد حتى يتسنى له أن يتصف بالصفة العلمية . ومن ثم كان لابد للمؤرخ ليكون عالماً بالتاريخ من مجموعة من الأسس والقواعد التى ينبغى له الرجوع اليها وهى ما يسميه ابن خلدون « أسّ للمؤرخ تنبنى عليه اكثر مقاصده وتتبين به أخباره »[٤٤] وبغير هذه الأسس يصبح علم التاريخ غير جدير بكونه علماً ، إذ لا يعدو أن يكون

(٤٤) المقدمة : ص ٣٠ .

أحاديث أسمار ، تزين به الأندية ، ويزجى به وقت الفراغ ووسيلة للتسلية والمتعة .

وقد حدد ابن خلدون هذه القواعد على النحو التالى :

١- عدالة المؤرخ . ولا يعنى ابن خلدون بهذه القاعدة ، ما يعنيه علماء الحديث فى اشتراط حسن سيرة المؤرخ وتقواه وورعه فقط ، بل يتجاوزه الى اشتراط أن يكون موضوعياً غير متأثر بمذهب ، أو متشيع لحزب ، وهذا معناه أن يكون حكما عدلا « فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال فى قبول الخبر ، أعطته حقه من التمحيص والنظر ، حتى تتبين صدقه من كذبه »(٤٥) .

٢- أن يعتمد المؤرخ فى قبوله للخبر على الثقه فى التاقلين فلا بد أن يكونوا موضوعين تحت محك علم الجرح والتعديل المعمول به فى علم الحديث ، بحيث لا يكونون مدخولين فى اخلاقهم ولا متهمين فى عقولهم وضبطهم .

٣- دراية عالم التاريخ دراية عامة بالقوانين الطبيعية حتى لا يقبل الأخبار المناقضة للحقائق العلمية الطبيعية .

٤- أن يتنبه عالم التاريخ الى المقاصد والأهداف التى تكمن وراء الأحداث التاريخية ، فإن الراوى قد لا يفهم طبيعة هذه المقاصد فيميل الى الاعتماد على ظنه وتخمينه ، فيقع فى الخطأ .

٥- أن يتحرى عالم التاريخ صدق الأخبار من جهة بحث علاقة الرواة بكبار معاصريهم ، حتى لا يكون الدافع لهؤلاء الرواة التقرب الى كبار القوم والنزلف اليهم .

---

(٤٥) المقدمة : ص ٣٣ .

٦- أن يكون المؤرخ بصيرا بطبائع العمران ، لأن كل حادث ذاتا كان أو فعلاً ، لابد له من طبيعة تخصه فى ذاته وفيما يعرض له من احواله ، وهذه القاعدة الأخيرة هى أهم القواعد ، بل ربما تكون سابقة عليها ، ومتقدمة فى الرتبة على سائرها ، كما يقول ابن خلدون (٤٦) .

وهنا ينبغى الوقوف عند القاعدة الأخيرة التى ركز عليها ابن خلدون ، وجعلها أهم القواعد أو الشروط التى يجب على عالم التاريخ مراعاتها ، عند تسجيل حقائق التاريخ عن العصر الذى يتعرض للتأريخ له .

التاريخ هو الحاكم على علم التاريخ :

يعرف ابن خلدون علم التاريخ بأنه (خبر) عن العمران ، أى أن العمران هو التاريخ - كما سبق - ، ثم يجعل هذا العمران مرجعاً لعالم التاريخ ، أى أن القاعدة الأساسية لعالم التاريخ هى التاريخ نفسه ، بعد أن يفسر ، ويحدد العوامل المتحكمة فى صنعه ، والقوانين المسيرة له . وبيان الحقائق الثابتة بالنسبة للتاريخ ، والحقائق المتغيرة فيه ، وعلى المؤرخ أو عالم التاريخ أن يركز على كلا الجانبين الثبات والتغير ، إذا أراد أن يكون تأريخه صحيحا مطابقا لحقائق التاريخ .

وابن خلدون هنا على وعى بما يقول . فإن علم العمران الذى اكتشفه انما يهدف أولا وبالذات ، إلى أن يكون معياراً يقينيا لقياس صحة الأخبار التاريخية أو فسادها ، صدقها أو كذبها « فالقانون فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار ، بالامكان والاستحالة ، أن ننظر فى الاجتماع البشرى الذى هو العمران ، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته ، وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضا لا يعتد به ، وما لا يمكن أن يعرض له ، وإذا فعلنا ذلك ، كان ذلك لنا قانونا فى تمييز الحق من الباطل فى

(٤٦) المقدمة : ص ٣٣ .

الأخبار ، والصدق من الكذب بوجه برهانى ، لا مدخل للشك فيه ، وحينئذ ، فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة فى العمران ، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ، وكان ذلك لنا معياراً صحيحا ، يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب ، فيما ينقلونه (وهذا هو غرض الكتاب الأول من تأليفنا) »[٤٧] .

بين تصحيح التاريخ وعلم العمران :

ومن الممكن مناقشة قضية هامة هنا ، وهى الغرض من تأليف ابن خلدون للكتاب الأول الذى هو (المقدمة) إنه يصرح بلا مواربة - كما سبق - بأن الغرض من تأليف المقدمة هو وضع قوانين يستطيع المؤرخ بواسطتها أن يتبين الصدق من الكذب ، والحق من الباطل ، فيما يتصل بالوقائع التى يسجلها . غير أن من الباحثين المحدثين من يعتسف فى تأويل هذا النص ، فيجعل هذا الغرض الذى دفع ابن خلدون الى كتابة المقدمة هو غرض غير مباشر وأما الغرض المباشر فهو وضع قوانين لعلم الاجتماع Sociology كما ظهر عند الغربيين فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، على نحو ما ذكر سلفا . ويعتمد هذا البعض فيما ذهب اليه ، على تكملة النص السابق ، إذ يقول ابن خلدون « وكأن هذا علم مستقل بنفسه ، فإنه ذو موضوع ، وهو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى ، وذو مسائل ، وهى ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته ، واحدة بعد أخرى ، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا »[٤٨] . ويشفع هذا البعض أيضا النص السابق بنص آخر لابن خلدون ، ذكره فى معرض الاعتذار عن الأقدمين ، لأنهم لم يوفقوا الى اكتشاف هذا العلم الجديد فيقول « لكن

---

(٤٧) المقدمة : ص ٣٤ .

(٤٨) المقدمة : نفس الصفحة .

الحكماء لعلهم انما لاحظوا فى ذلك العناية بالثمرات ، وهذا إنما ثمرته فى الأخبار فقط كما رأيت ، وإن كانت مسائله فى ذاتها وفى اختصاصها شريفة ، لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهى ضعيفة فلهذا هجروه »[٤٩] . ويبنى الباحث على النص الأخير إجبار ابن خلدون على النطق بأن ثمره علم العمران الحقيقية هى دراسة الظواهر الاجتماعية[٥٠] ، أما ثمرته من جهة تصحيح الأخبار فهى ثانوية ، مع أن فضلا من التأمل فى نص ابن خلدون يبين أن الثمرة الصعيفة ، هذه انما كانت فى نظر القدماء ، لا فى نظر ابن خلدون ولذلك هجروه ، أما من حيث نظر ابن خلدون ، فإن هذه الثمرة قوية ، ومن ثم كان الغرض من تأليف المقدمة هو تصحيح الأخبار ، أما شرف القضايا التى يبحثها علم العمران فى ذاتها ، فليس لأنها قضايا تختص بعلم الاجتماع كما يراه المحدثون ، بل إن هذا الشرف نابع من جهة أن علم العمران يورث العبرة ، كما هو واضح من عنوان الكتاب بوجه عام ، إذ إن هذه المسائل المعروضة فى المقدمة إنما تفسر التاريخ ومساره ، وتبين كيف بدأ ، وكيف استمر ، ومن ثم تبين الكيفية التى يمكن أن يكون عليها فى المستقبل الى أن تنتهى الحياة الدنيا ، وكفى بذلك شرفا .

العلوم الوضعية والعلوم العقلية :

والظاهرة الأخرى اللافتة للنظر عند بعض باحثينا المحدثين ، أن شغفهم يجعل علم العمران عند ابن خلدون هو علم الاجتماع الحديث ، جعلهم يفسرون بعض المصطلحات الخلدونية . مثل مصطلح (العلوم الوضعية) فى مقابل (العلوم العقلية) تفسيرا عجيبا ، وبما أن (أوجست كونت) قد استبعد الفلسفة من ميدان الدراسات الاجتماعيـة . بحيث جعل هذه الأخيرة تصطنع منهج العلوم الطبيعية ،

---

(٤٩) المقدمة : ص ٣٥ .

(٥٠) د. على عبد الواحد وافى : عبد الرحمن بن خلدون ، ص ١٥١ - ١٦٥ .

بل إنه أطلق على منهجه « الوضعية المنطقية » . وبما أن ابن خلدون قد قابل بين العلوم (الوضعية)[٥١] والعلوم (العقلية) ولم يذكر علم العمران ضمن الأخيرة ، فإنه لا شك يجعله من العلوم الوضعية ، ويكون ابن خلدون بذلك قد سبق أوجست كونت الى (الوضعية المنطقية) .

والحق الذى لاحق غيره ، ومن خلال ابن خلدون نفسه . فإن مصطلح العلوم الوضعية عنده ، لم يكن يعنى دراسة الظواهر دراسة خاضعة لمنهج العلم الطبيعى الذى سمى باسم المنهج (الوصفى) عند الغربيين المحدثين أو المعاصرين .

إنه يقصد بالعلوم الوضعية العلوم الشرعية ، المعتمدة على النقل عن واضع الشرع ، مثل علوم القرآن ، وعلوم الحديث ، وعلم أصول الفقه ، وعلم الفقه وما الى ذلك من العلوم التى تخدم الكتاب والسنة . فهو يقول : « إعلم أن العلوم التى يخوض فيها البشر ... على صنفين : طبيعى للإنسان يهتدى اليه بفكره ، وصنف نقلى يأخذه عن واضعه ، والأول هى العلوم الحكمية الفلسفية ... والثانى هى العلوم النقلية الوضعية وهى كلها مستنده الى الخبر عن الواضع الشرعى ، ولا مجال فيها للعقل إلا فى إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول »[٥٢] .

ومن الواضح أن أوجست كنت يستبعد من بحثه العلوم العقلية والعلوم الدينية (الوضعية) . ولا يبقى إلا العلوم الخاضعة للملاحظة والتجربة ، وهى التى سماها طبقا للمنهج الذى وضعه (العلوم الوضعية) جريا على المنهج الوضعى فى العلوم الطبيعية والذى بدأ القول به على يدى بيكون (١٥٦١هـ - ١٦٢٦م) ومدرسته .

---

(٥١) المرجع السابق ص ١٦٣ ، وانظر : د. مصطفى الخشاب : علم الاجتماع ومدارسه ، ص ١٤٢ .
(٥٢) المقدمة : ص ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

حقيقة علم العمران الخلدونى على ضوء المقدمات الست :

إذن ما حقيقة ما جاء به ابن خلدون من مبادىء ؟

لكى تكون الإجابة أقرب الى الدقة ، فإنه ينبغى للباحث فى هذه القضية بالذات الأ يفصل العمل عن صاحب العمل ، بمعنى أن قضية ابن خلدون بالذات ينبغى أن ينظر اليها فى ضوء ظروفه الخاصة ، وفى ضوء ثقافته المتميزة ، أو خلقيته التاريخية الثقافية التى هى الركام من المعلومات المترسبة فى عقلية ابن خلدون ، وأصبحت لا تقتصر على تشكيل عقليته ، بل تتجاوزها لتشكل وجدانه ايضاً .

ومن الملاحظ طبقا لظروفه الخاصة أنه لم يبدأ كتابة عمله الضخم ، سواء فى ذلك المقدمة المعروفة ، أو بقية كتاب العبر ، إلا بعد أن اعتزل السياسة ، حيث استقر هناك فى أعماق البادية حيث قلعة (ابن سلامة) . فى هذا الجو الخالى من مشكلات السياسة ومؤامراتها ومغامراتها ، بالأضافة الى السكون والهدوء الذى تمتاز به مثل هذه الأماكن الخلاوية . بدأ الرجل يفكر بذهن صاف ، آخذا العبرة مما حدث له هو شخصياً .

وحاول الاجابة على هذا السؤال الملح : لماذا فشل فى تحقيق مطامحه ؟

فمن خلال قصة حياته التى سجلها بدقة فى كتابه (التعريف) ، نستطيع أن نشم رائحة شىء ما ، وهذا الشىء ربما قد راود خيال الرجل منذ نعومة أظفاره ، أو منذ صباه وشبابه ، أيا كان الأمر ، فهناك أمل داعب خياله ، ثم استولى هذا الأمل على كل جوانحه ، فحركه للعمل ، إنه رأى فى أرض الأحداث فى المغرب الممتدة من تونس حتى المحيط الأطلسى ، أحداثاً تحدث بسرعة ، تتساقط دول وتقوم أخرى ، يلمع نجم

حاكم أو ملك أو أمير ، ثم سرعان ما يخبو هذا النجم أو ذاك ، فلماذا إذن لا يتطلع الى الإمارة ؟ إنه لا يقل كفاءة ومقدرة عن هؤلاء الذين يتطلعون الى أن يتسنموا سدة الحكم هنا أو هناك . ومن ثم دخل فى غمار هذه المغامرات ، وإذا كان الشائع فى عصره أن الغاية تبرر الوسيلة ، فلا بأس عليه إن هو اصطنع فى سبيل الوصول الى ما يرجو أية وسيلة . قد نغضب اليوم من ابن خلدون ، لأنه اصطنع وسيلة قد تتنافى مع العرف الأخلاقى . ولكن يبدو أن السياسة فى كل العصور لها من الأسس والمبادىء التى ينبغى ان تتبع ، مهما كانت ، استقبحها الأخلاقيون أو قبلوها ، ولأنها كانت هى السمة الشائعة فى عصره ، لم يجد هو نفسه غضاضة فى أن يقص علينا بصراحة متناهية ، وبدقة تفصيليه تدعو الى العجب ، ما عاناه فى ميدان السياسة من نجاح وفشل ، وما حدث منه من تنكر لمن أحسنوا اليه ، أو انقلاب على أولياء نعمته ، غير أنه فى النهاية لم يستطع الوصول الى مآربه . فكان لابد له من أن يقف وقفة مع نفسه ، ومع ما مر به من أحداث ، لكى يستطيع فى النهاية أن يصل الى الأسباب الحقيقية وراء فشله هذا ، وحيلولة الظروف دون ان يصل الى ما اشرأبت نفسه اليه .

لقد كانت أولى العبر التى أقتنع بها وملأت عليه نفسه . هو أنه بالرغم من كفاءته السياسية . فإنه يفقد عاملا خطيرا يقف دائما خلف من ينجحون فى الوصول الى ما يريدون . انها العصبية .

فهو وإن كان ذا أرومة عربية حضرمية ، وعصبيته ما زالت فى تونس ، وماضى آبائه واجداده ملىء بما يؤهله لتحقيق ما يريد ، الا أن عصبيته هذه قد فقدت مضمونها ، منذ زمن بعيد ، فشاخت ولم تعد تستطيع أن تؤدى دورها ، إذ لا يكفى العصبية وحدها ، بل لا بد أن توجد هذه العصبية فى طورها ، وإبانها ، ونعنى بهذا الطور أو الإبان

البداوة أو القرب منها ، أما عصبيته ، فقد بعد ما بينها وبين هذا الطور ، منذ أن فقدت عصبية العرب الأولين الذين جاءوا مع الفتح قوتها ، لأن العصبية العربية كانت لها فاعليتها ، عندما كان العرب بصدد الانتقال من طور البداوة الى طور الحضارة ، فلما وصلوا الى الطور الأخير ، فقدوا ما كانت العصبية قد حققته لهم ، ومن ثم فلم يعد هناك جدوى من طلب الملك أو السيادة ، إذ إن هذا المطلب يحتاج الى عصبية فتية ، ما تزال فى طور القوة وهو طور البداوة .

ومن هنا بدأت نظريته فى تفسير قيام الدول وسقوطها .

فإذا أضفنا الى ذلك انه شاهد حادثاً خطيراً وهو فى مقتبل شبابه ، قد أتى على الأخضر واليابس من بنى البشر فى العالم الذى يعرفه معرفة مباشرة وهو منطقة المغرب ، وفى الأجزاء التى يسمع عنها من العالم مثل منطقه المشرق ، والبلاد الأوربية ، ونقصد بهذا الحادث الطاعون الجارف الذى فرق الشمل وأودى بالأهل ، وأضطر العلماء الى الهجرة من تونس ، وأضطر ابن خلدون الى قطع الدراسة والانتقال الى المغرب الأقصى كل ذلك كان له أثر فى(٥٣) نفس ابن خلدون وجعله يفكر فيما يمكن أن يكون نتيجة ذلك من عبر تستخلص .

وهناك حادث آخر لا يقل خطورة عن الحادث السابق ، لم يشاهد ابن خلون بدايته ، ولكنه سجل هذه البداية فى تاريخه العبر ، وأشار الى نتائجه فى المقدمة ، وهذا الحادث الخطير هو عبور قبائل بنى هلال وبنى سليم من الجزيرة العربية الى الشمال الإفريقى ، مارين بمصر بعد أن عمل خلفاء الدولة الفاطمية على التخلص منهم بإغرائهم وحفزهم على هذا الاتجاه ، وذلك فى منتصف القرن الخامس الهجرى . وقد أدى

---

(٥٣) المقدمة : ص ٣٠ .

هذا الزحف الى إلحاق الدمار ببلاد المغرب ، وتخريب المدن العامرة به ، وصاروا كالجراد المنتشر لا يمرون بشيء إلا أتوا عليه(٥٤) .

كل ذلك جعل ابن خلدون يضيف إلى العصبية عاملا آخر في صنع التاريخ ، وهو حكمة الله تعالى وتدخله في توجيه أحداث التاريخ عن طريق هذه الكوارث المتصلة بالطاعون . كما اضاف الى العصبية شيئاً آخر وهو ظاهرة البداوة والحضارة .

بناء المقدمة الخلدونية :

ومن هنا كان لابد من النظر الى بناء المقدمة حتى يمكن تبين نوع هذا العمل الذى قدمه ابن خلدون ، وبذلك تكتمل الصورة . بعد ما تبين من خلال البحث عدم جعل هذا العمل مطابقاً لعلم الاجتماع الذى ظهر فى أوربا ، إبان القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين .

بنى ابن خلدون الكتاب الأول (المقدمة) من تاريخه (العبر) على مقدمة فى فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه ، وستة فصول رئيسية(٥٥) . جاءت على النحو التالى : يمهد للكتاب الأول يبحث عام (فى طبيعة العمران فى الخليقة وما يعرض فيها) الفصل الاول (فى العمران البشرى على الجملة) الفصل الثانى (فى العمران البدوى والأمم الوحشية والقبائل) ، الفصل الثالث (فى الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية) الفصل الرابع (فى البلدان والأمصار وسائر العمران وما يعرض فى ذلك من الأحوال) الفصل الخامس (فى المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع) الفصل السادس (فى العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه) .

---

(٥٤) ابن خلدون : العبر ، بيروت ، دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٦٥ ، جـ٦ ، ص ٤٠ .

(٥٥) جعلها الدكتور على عبد الواحد وافى (أبواباً) تمييزاً لها عما تحتها من فصول فرعية . أنظر المقدمة تحقيق الدكتور على عبد الواحد ، وافى ، القاهرة ، لجنة البيان العربى .

ويلاحظ أنه تكلم تحت العوان الرئيسى (للكتاب الأول) الذى هو المقدمة المشهورة عن أهمية دراسة العمران الإنسانى من جهة كونه مقياساً لصحة أو خطأ الروايات التاريخية ، ومن جهة كونه مبحثا خاصا لذاته ، يصح أن يعتبر علما مستقلا ، يصرف النظر عن فائدته فى تصحيح الأخبار ، غير انه لفت الأنظار الى أن المباحث المندرجة تحت هذا العلم هى التى تميز الإنسان عن سائر الحيوان ، فقد اختص بالفكر ولذلك كانت العلوم والصنائع ، واختص عن سائر الحيوان ايضاً بالحاجة الى الحكم الوازع ، واختص أيضا عن سائر الحيوان بالعمران الذى هو التساكن والتنازل ، سواء أكان هذا التساكن حضرياً أو بدوياً . فالتساكن الذى هو خاصية بنى الانسان يحتاج الى تنظيم ، وذلك بالحكم الوازع والسلطان القاهر ، وقيام هذا النوع من الحكم والسلطان انما يحتاج الى العلوم والصنائع .

بعد هذا التمهيد يعقد ابن خلدون الفصل الأول من هـذا الكتـاب (المقدمة) غير انه يجعل هذا الفصل عبارة عن مقدمات ست . وجعل عنوان هذا الفصل (فى العمران البشرى على الجملة) . وإذا كانت لحمة هذا الفصل وسداه هى هذه المقدمات الست ، فمعنى ذلك أن هذه المقدمات تشكل الأساس الحقيقى لنظريته فى العمران بوجه عام ، أو على الجملة كما قال .

فعلى أى شىء تدور هذه المقدمات ؟ وما الأفكار الأساسية التى بنى عليها هذه المقدمات ؟ إن الباحث يجب ألا يتجاوز النصوص التى خلفها هذا العالم العظيم ، الذى هو موضوع البحث ، حتى لا يجنح به القلم ، فيلوى أعناق الكلمات ، ليجعلها تقول ما لم يقله صاحبها ، اعتمادا على آراء جاهزة مسبقة ، أو حبا فى إظهار ابن خلدون على أنه قد سبق هذا أو ذاك من الباحثين ، لأن كل هذه المحاولات ، لا تفيد ابن

خلدون . بقدر ما تضر الحقيقة وتفتئت على التاريخ ، بل كان التزام ما التزمه ابن خلدون . مدعاة لإعطائه حقه بطريقه علمية ، وربما ايضا يكون هذا الالتزام مؤديا الى اكتشاف حقيقة هذا العمران الخلدونى ، وأنه من نبت البيئة الإسلاميـة ، وإن غفل عنه سابقـوه ، أو لاحقـوه من المفكريـن المسلمين .

فى هذه المقدمات الست يحاول ابن خلدون أن يضع الأساس لنظريته فى العمران . وهو فى نفس الوقت يلتمس لهذا الأساس لبنات من أفكار سابقيه ، فهى أفكار ليست غريبة عن المفكرين قبله ، سواء أكانـوا مسلمين ، أو ينتمـون الى حضـارات وثقافات سابقه على الإسلام ، إنه لا يتعصب لفكرة ما ، إلا إذا كانت هذه الفكرة تخدم بناءه الكامل وتصميمه الشامل .

إن حقيقة العمران عنده هى المهمة المنوطة بالإنسان بمقتضى الاستخلاف الإلهى له ، كما يذكر القرآن الكريم . فمعنى العمران الذى جعله موضوعا لهذا العلم هو كمال وجود النوع الانسانى « وما أراده الله من اعتمار العالم بهم ، واستخلافه إياهم » ويضيف « وهذا هو معنى العمران الذى جعلناه موضوعا لهذا العلم »[٥٦] .

وما دام هذا هو العمران بمعنى أنه (فعل) لأنه استخلاف واعتمار ، فلا بد أن يكون ميدان الفعل مهيئا ومعدا لهذا النشاط الفعلى للإنسان ، وقد ذكر الله تبارك وتعالى فى القرآن مراراً أن الميدان معد ومسخر ، وإعداده وتسخيره ، لا يعنى فقط أنه قد أصبح مذللا للإرادة والفعل الإنسانيين ، بل يعنى ايضا أن يكون خاضعا لقوانين محكمة مضبوطة فالطبيعة مضبوطة متقنة ، أو تقول بلغة

---

(٥٦) المقدمة : ص ٣٨ .

العصر مبرمجة مسبقا « ... وما تسقط من ورقه إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين »(٥٧) .

والإنسان نفسه ليس أقل خضوعاً للقانون المحكم « ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن أقرب اليه من حبل الوريد»(٥٨) .

من هذه الرؤية ، انطلق ابن خلدون فى تأسيسه لمقدماته الست المكونة للفصل الأول من المقدمة .

فكانت المقدمة الأولى تعليل لضرورة العمران ، من جهة تركيب الله للانسان « على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء ، وحاجته الى الغذاء حاجة فطرية ، لايستطيع الفرد وحده الاستقلال بالحصول عليها » كذلك يحتاج كل واحد منهم (بنى الانسان) أيضاً فى الدفاع عن نفسه (ضد عناصر الطبيعة التى لا تلائمه) الى الاستعانة بأبناء جنسه ... غير انه إذا تم الاجتماع بين بنى الانسان على هذا الوجه ، فلابد من « وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ... وهذا هو معنى الملك (ليسوس الناس) ... بمقتضى الفكر والسياسة » .

وتجئ المقدمة الثانية لتحدد المجال والميدان المهيأ والمسخر لكى يباشر الانسان عمله فيه ، وهو الطبيعة الأرضية ، فقد خلق الله الأرض كروية ، وهى « محفوفة بعنصر الماء كأنها عنبة طافية فانحسر الماء عن بعض جوانبها ، لما أراده الله من تكوين الحيوانات فيها ، وعمرانها بالنوع البشرى الذى له الخلافة على سائرها » . وقد اتبع ابن خلدون

---

(٥٧) الأنعام : ٥٩ . وانظر : عبد المجيد مزيان : النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون ، الكويت ، مؤسسة الوحدة ، ١٩٨١ ، ص ٢١٨ .

(٥٨) ق : ١٦ .

التقسيم الجغرافى للأرض كما كان فى أيامه ، فهى منقسمة الى قسمين جنوبى لا عمران فيه ، وشمالى وهو الذى فيه العمران ، والجغرافيون يقسمون هذا الجزء الى سبعة أقاليم ، بدءاً من خط الاستواء حتى القطب الشمالى .

وفى المقدمة الثالثة يحدد أى الأقاليم السبعة معتدل ، وأيها غير معتدل ، وأيها أميل الى الاعتدال ، وأيها أقرب الى عدم الاعتدال ؛ فالإقليم الأول على خط الاستواء شديد الحرارة ، فهو أبعد عن الاعتدال ، وكذلك الإقليم السابع شديد البرودة ، فهو أبعد عن الاعتدال ، وبعد ذلك تتدرج الأقاليم شمالا وجنوبا ، فالإقليم الثانى والسادس أكثر ما يكونان ميلا الى عدم الاعتدال . أما الاقليمان الثالث والخامس فهما أقرب ميلا الى الاعتدال ، ويأتى الإقليم الرابع ليكون أعدل الأقاليم .

ويرتب ابن خلدون على ذلك نتيجة مهمة فيقول إن ميدان النشاط البشرى والعمران الإنسانى هو فى الأقاليم الثلاثه : الثالث والرابع والخامس ، ومن ثم فهما ميدان العمران ومسرح التاريخ « وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألوانا وأخلاقا وأدياناً ، حتى النبوات فإنما توجد فى الأكثر فيها ، ولم نقف على خبر بعثة فى الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية ، وذلك أن الأنبياء والرسل ، إنما يختص بهم أكمل النوع فى خلقهم وأخلاقهم ، قال تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس »[(٥٩)] .

ويرتب على ذلك نتائج ايضا فى غاية الأهمية فيذهب الى تأثير المناخ فى ألوان البشر ، فالسواد بسبب شدة الحر والبياض بسبب انعدام تلك الحرارة . ثم يدحض ما ورد فى الكتاب المقدس ، وما اعتنقه

(٥٩) آل عمران : ١١٠ انظر المقدمة : ص ٦٠ .

(فيكو)[٦٠] من بعده ، من تلك النزعة العنصرية التى تذهب الى أن سواد أولاد حام كان بسبب دعوة نوح على ابنه حام « بأن يكون ولده عبيدا لولد إخوته ، وفى القول بنسبة السواد الى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما فى الهواء »[٦١] .

ويستشهد فى هذا السياق ببيتين من أرجوزة ابن سينا فى الطب اللذين يقول فيهما :

بالزنج حر غير الأجسادا حتى كسا جلودها سوادا

والصقلب اكتسبت البياضا حتى غدت جلودها بضاضا

وتجئ المقدمة الرابعة لتقرر أثر اختلاف عقول الناس واحوالهم النفسية تبعا لاختلاف حرارة الهواء أو برودته ، فأهل البلاد الحارة يتميزون بالخفة والطيش وكثرة الطرب والغفلة عن العواقب ، أما أهل البلاد الباردة فإنهم مطرقون إطراق الحزن ، مفرطون فى نظر العواقب . ويعلل ابن خلدون هذه الظاهرة تعليلا بيولوجيا على عكس ما ذهب اليه المسعودى نقلا عن جالينوس ويعقوب بن إسحاق الكندى إذ يعمم الحكم بلا برهان[٦٢] .

وفى المقدمة الخامسة يبين أن الأقاليم المعمورة تختلف فيما بينها من جهة الخصب والجدب ، وبالتالى يؤثر هذا الاختلاف فى أبدان السكان وأخلاقهم ، فأهل القفار « أحسن حالا فى جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول » لأن أهل القفار لقلة وجدهم لا يتوصلون من الغذاء الا

---

(٦٠) انظر : أحمد محمود صبحى : فى فلسفة التاريخ ، بنغازى ، جامعة قار يونس ، ١٩٨٩ ، ص ١٥٣ وما بعدها .

(٦١) المقدمة : ص ٦١ .

(٦٢) المقدمة : ص ٦٣ .

الى سد الخلة أو دونها فضلا عن الرغد ... ولذلك فهم يقتصرون فى غالب أحوالهم على الألبان واللحوم ، أما أهل الخصب فإنهم على العكس من ذلك ، لكثرة الأغذية وكثرة الأخلاط الفاسدة العفنة ، لأن رطوباتها تولد فى الجسم فضلات رديئة .

فأبدان أهل القعار أصفى ، وألوانهم أنقى ، وأشكالهم أتم وأحسن ، وأخلاقهم أبعد عن الانحراف ، وأذهانهم أثقب فى المعارف والإدراكات ، أما أهل الخصب فإنهم غالبا يتصفون بالبلادة فى أذهانهم ، والخشونة فى أجسامهم[٦٣] .

إذن فالمقدمات الثانية والثالثة والرابعة والخامسة تتحدث عن فعل الطبيعة فى الإنسان ، وكيفية تأقلم الانسان مع العوامل الطبيعية ، بحيث يكون هناك انسجام بين الإنسان وبيئته الطبيعية جسما وعقلا ونفسا وأخلاقا .

غير أن هناك عاملا يقف على رأس هذه العوامل المؤثرة فى الإنسان وهو بسبيل ممارسته للمهمة المنوطة به ، من اعتمار العالم بمقتضى الاستخلاف الالهى له .

وهذا العامل يقابل العوامل الطبيعية السابقة ، من حيث الجهة لا من حيث التأثير ، فإذا كانت العوامل الطبيعية تؤثر فى الانسان من أدنى ، فان العامل الآخر يؤثر فى الانسان من أعلى ، وهذا هو مناط الاختلاف بين هذا العامل والعوامل الطبيعية ، أما ما سوى ذلك . فإن العامل العلوى والعوامل الدنيا متعاونة متفقة على تمكين الانسان من النهوض بمسئوليته على الوجه الأكمل .

وهنا يتضح تماماً مدى تأثير القرآن الكريم فى نظرية ابن خلدون

---

(٦٣) المقدمة : ص ٦٤ .

عن العمران ، وهنا أيضا يمكن القول ، بأن ما ذهب اليه كثير من الباحثين المحدثين ، من محاولة جعل ابن خلدون هو (أوجست كونت) القرن الرابع عشر الميلادى ، أو (دوركايم) قبل عصر دوركايم بزمن طويل . بأن هذه المحاولة قد جانبها الصواب الى حد كبير ، لأن هذه المحاولة لا تعدو أن تكون عملا غير موفق ، من أجل خلع ابن خلدون من سياقه التاريخى ، وسياقه الفكرى ، وسياقه الوظيفى كذلك « لقد نسى اكثر هؤلاء الباحثين أو غفلوا عن حقيقة شخصية ابن خلدون ، وتكوينه العلمى وبنيته الثقافيه ، إن ابن خلدون واحد من المع علماء المسلمين فى علوم الإسلام ، فهو فقيه ، أصولى محدث ، مؤرخ ، لغوى ، أديب ، وقد ولى مناصب دينية إبان وجوده فى المغرب ... وولى فى مصر مناصب دينية رفيعة ، فقد كان شيخ قضاة المالكية ، والقضاء كان آن ذاك ... منصبا دينيا ، كما أنه كان يقوم بالتدريس فى الأزهر ، وغيره من المدارس الشهيرة فى القاهرة ، فهل كان يدرس فيها الفيزياء والكيمياء أو الجبر وحساب المثلثات ؟ لقد كان يدرس بطبيعة الحال العلوم الدينية من تفسير وفقه وحديث وتاريخ[٦٤] » .

أما العامل الذى سبقت الإشاره اليه ، ووصف بأنه عامل علوى فهو العامل الذى حاول البعض التحدث عنه على أنه « البعد الميتافيزيقى للإنسان »[٦٥] مع أن التحدث عن العالم الإلهى بالنسبة للرسالات السماوية بصفة الميتافيزيقية فيه تجاوز أيما تجاوز ، لا على أن هذا الحديث الميتافيزيقى لا يليق بهذه الرسالات فحسب ، بل لأن هذا المصطلح يعنى فى مجاله معانى وأبعادا هى أبعد ما تكون عن معنى العالم الإلهى كما تتحدث عنه هذه الرسالات .

(٦٤) د. مصطفى الشكعة : الأسس الإسلامية فى فكر ابن خلدون ، القاهرة ، الدار المصرية اللبنانية ، ١٩٨٦ ، ص ٧١ .

(٦٥) د. على أومليل : الخطاب التاريخى ، دراسة لمنهجية ابن خلدون ، بيروت معهد الإنماء العربى ، ص ٢٠٠ .

ويزيد البعض الآخر من الباحثين فيصف الفصل الأول ذا المقدمات الست بأن ثلاثة ارباعه مجرد استطراد من ابن خلدون ، لا تمثل بحوثه الأصيلة ، لأنه لم يزد فيه على مجرد جمع للآراء السابقة وتنظيمها(٦٦) .

إن فكرة الاستخلاف التى أخذ بها ابن خلدون ، والتى تقتضى وجوب اعتمار الأرض ، تتطلب ممن يعتنقها أن يؤمن بأن وجود الإنسان ، وما ينشأ عنه من العمران البشرى والاجتماع الانسانى ، أن يكون هذا العمران والاجتماع مجرد مشروع الهى يضع به هذا المخلوق الذى هو الانسان موضع اختبار وابتلاء ، ومن ثم فإن وجود هذا الانسان عبارة عن سلسلة من النجاح والفشل ، ولن يكون هذا النجاح وذلك الفشل الا بناء على منهج . إما أن يلتزمه الإنسان فينجح ، وإما أن يخالفه فيفشل .

وأقتضى ذلك أن يكون هناك اتصال بين الأرض والسماء ، إعلاما بهذا المنهج ، ليحيى من حى عن بينة ، ويهلك من هلك عن بينة . كما أن هذا المشروع الإلهى لن ينتهى بانتهاء الحياة الدنيا ، بل يمتد الى ما بعدها حيث البعث والنشور « وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط ، فإنها كلها عبث وباطل ، إذ غايتها الموت والفناء ، والله يقول (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا) فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضى بهم الى السعاده فى آخرتهم صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض ، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك فى جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة »(٦٧) .

ولا غرابه بعد ذلك أن يقرر ابن خلدون فى صدر المقدمة السادسة

---

(٦٦) د. على عبد الواحد وافى : عبد الرحمن ابن خلدون ، ص ١٧٣ .
(٦٧) المقدمة : ص ١٣٠ .

« أن الله سبحانه اصطفى من البشر أشخاصا فضلهم بخطابه ، وفطرهم على معرفته ، وجعلهم وسائط بينهم وبين عباده ، يعرفونهم بمصالحهم ، ويحرضونهم على هدايتهم ، ويأخذون بحجزاتهم عن النار ويدلونهم على طريق النجاة ، وكان فيما يلقيه اليهم من المعارف ويظهره على السنتهم من الخوارق والأخبار الكائنات المغيبة عن البشر ، التى لاسبيل الى معرفتها الا من الله بواسطتهم ، ولا يعلمونها الا بتعليم الله إياهم(٦٨) . »

إذا كان ابن خلدون بهذه المثابة التى أشير اليها سلفا ، وهو أنه مسلم من كبار علماء الاسلام وفلاسفته ومؤرخيه ، وتولى مناصب هى فى صميم الدين مثل القضاء وتدريس العلوم الدينيه من فقه وأصول وتفسير وحديث وتاريخ ، أقول إذا كان بهذه المثابة من حيث السمات الشخصية الثقافية ، فإنه بلا شك كان يدرك حقيقة الإسلام ، وهى أنه ليس مجرد عقيدة تربط المسلم بربه ، بل هو نظام حياة حضارية شاملة . وهذا بالضبط ما عناه أحد المستشرقين المنصفين ، عندما ذهب الى أن كلمة الاسلام تعنى تصور الحياة تصورا دينيا ، أى أن الاسلام هو نظام حياة للناس فى الدنيا ، وبأن حياتهم الأخروية تتوقف على هذا النظام فى الدنيا ، وهذا يخالف المسيحية التى تنظر الى الحياة الدنيا على أنها محنة يعانيها الإنسان طيلة حياته لا ليبنى ويتحضر ، ولكن ليتخلص من خطيئة وهمية لم يرتكبها فى حياته ، كما أن الاسلام نشأ فى أحضان مجتمعه ولم يكن غريبا عن وسطه ، وليس كما وقع للمسيحية فى أوربا(٦٩) .

إذا أريد فهم طبيعة ما أراده بن خلدون ، فإنه يجب أن يوضع فى

---

(٦٨) المقدمة : ص ٦٧ .

(٦٩) جيب : بنية الفكر الدينى فى الإسلام ، ترجمة عادل العوا ، دمشق مطبعة جامعة دمشق ، ط٢ ، ١٩٦٤ ، ص ٨١ .

الاعتبار انه يربط أفكاره وما استنتجه من وقائع التاريخ ، وما وصل اليه من قوانين العمران ، يربط كل ذلك بفكرتين : الأولى يأن هذا العمران خاضع لقانون ، وهذا القانون هو من صنع الله ، وهذا القانون مبني على الاستخلاف ووجوب أعتمار الأرض ، ومن ثم فهو اختبار وامتحان كما سبق ؛ أما الفكرة الثانية ، فهى أن الله مع خلقه لهذا القانون ، فإن هذا القانون ربما غفل الكثير من بنى الإنسان عنه ، وهو ما حدث فعلا طيلة أحداث التاريخ ، ولذلك كانت الفكرة الثانية التى اعتمد عليها ابن خلدون وهى ربط الأرض بالسماء باستمرار ، منذ أن خلق الله الإنسان الى أن تقوم الساعة .

إن هذه الفكرة الأخيرة يفصلها أحسن تفصيل ، فى كلامه عن الوحى والرؤيا والكهانة والعراقة بالرغم من ان بعض المستشرقين قد اتهم ابن خلدون بأنه « وقع أسيرا لتأثير الدين والسحر والرقى والتمائم »[(٧٠)] وبالرغم من محاولة البعض الدفاع عنه إزاء هذه التهمة من أن ذلك جاء عرضا « فلم تكن هذه الأشياء سوى حقائق جزئية عرض لها ابن خلدون عند شرحه لمختلف العلوم والفنون المنتشرة فى عصره ، ولم يستخدم حقائقها فى شرح حقائق العمران ، والكشف عن قوانين الاجتماع ، وكان على ابن خلدون أن يعرض لها بوصفه عالم اجتماع يدرس هذه الأمور دراسة موضوعية باعتبارها من نتاج العقل الجمعى »[(٧١)] .

إن هؤلاء الذين اتهموه بأنه وقع اسيراً لهذه الأمور الخرافيه - فى زعمهم - وهؤلاء الذين أرادوا الدفاع عنه فأدانوه ، لو أنهم فكروا فى الأمر ملياً ، لوجدوا تلك الأمور التى ينكرونها حقائق لا شك فيها ، وأنها تمثل قطاعاً كبيراً من حياة المجتمعات فى شتى انحاء المعمورة

(٧٠) د. مصطفى الخشاب : علم الاجتماع ومدارسه ، ص ١٦٥ .

(٧١) المرجع السابق : نفس الصفحة .

قديما وحديثاً .

ونظرة سريعة الى القرآن الكريم ربما تحسم الخلاف فى هذه النقطة بين ابن خلدون ومنتقديه ، يقول تعالى « واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت ، وما يعلمان من أحد حتى يقول إنما نحن فتنه فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه »[٧٢] ويقول « وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا »[٧٣] فلم يكن ابن خلدون بدعا فى مناقشة مثل هذه الأمور ، لأنها تمثل حقائق جاء بها التنزيل ، وأخبر بها صلى الله عليه وسلم ووقعت له فعلا . وقد سبق ابن خلدون بعض المفكرين المسلمين الى بحث هذه الأمور ، وبيان أنواع الناس الذين يتصلون بعالم الغيب ، سواء أكان عن طريق الوحى ، أو عن طريق الرؤيا الصالحة ، أو عن طريق التحديث وغير ذلك[٧٤] .

ونسمع الآن عن قيام جمعيات روحيه فى أنحاء أوربا ، وحصول بعض الباحثين على الدكتوراه فى قراءة الكف ، ويمكن الرجوع الى كتاب (الأرواح) للشيخ طنطاوى جوهرى ، وما يرويه من الحوادث المتصلة بعالم الأرواح فى أوربا ، مما قد يتعجب منه الباحثون المنكرون للماورائيات[٧٥] .

---

(٧٢) البقرة : ١٠٢ .

(٧٣) الجن : ٦ .

(٧٤) انظر : ابن القيم : مدارج السالكين ، تحقيق الدكتور محمد كمال جعفر القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠ ، ط١ ، ص ٧٢ وما بعدها .

(٧٥) الشيخ طنطاوى جوهرى : الأرواح ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٩٢٠م ، ص ٢٨ وما بعدها .

غير أن ابن خلدون وهو يعرض لمثل هذه الأمور ، إنما كان يهدف أولاً وبالذات الى بيان حقيقه النبوة ، وأنها هى الاتصال الحقيقى بين السماء والأرض ، من أجل الحجة ، وإرشاد الناس إلى الخير إذا ما كانوا على وشك الانحراف ، أو انحرفوا فعلا ، حتى يكون للاختبار المنوط بالاستخلاف والعمران معنى ، فإذا ما رسبت امة فى الاختبار ، وتنكبت الطريق ، كان عقابها الدنيوى والأخروى جزاء عادلا لما اقترفته يداها .

أما ما وراء ذلك من أمور الرؤيا أو التحديث أو الكهانة والعراقة ، فإنه يتحدث عنها على أنها ظواهر حاصلة فعلاً . وأن منها ما يكون نافعا فى حياة الانسان ، ومنه ما يكون ضاراً . ومنه ما يرشد الى الخير ، ومنه ما يورد الانسان موارد الهلاك والضلال . كما أن الكهانة لا يمكن أن ترقى الى مرتبة النبوه إذ « النبوة خاصتها الصدق ، فلا يعتريها الكذب بحال ، لأنها اتصال من ذات النبى بالملأ الأعلى من غير مشيع ولا استعانة بأجنبى ... والكهانه لما احتاج صاحبها ، بالتصورات الأجنبيه ، كانت داخله فى إدراكه ، والتبست بالإدراك الذى توجه اليه ، فصار مختلطا بها ، وطرقه الكذب من هذه الجهة ، فامتنع أن تكون نبوة »(٧٦) .

إن من انتقدوا ابن خلدون فى تناوله لمثل هذه المباحث ، هم لا شك مقصرون إذا هم لم يتناولوها ايضا . وخاصة إذا كانوا يريدون الوصول الى القول الفصل فى شتى الظواهر الاجتماعية المتصلة بالانسان وحياته ، غير أنهم أغلقوا الباب على أنفسهم ، منذ أن زعموا أن الدين نفسه من صنع المجتمع . وأنكروا ان يكون هناك عالم فوق ما يرون . ومن ثم جاءت تحليلاتهم للظواهر تحليلات مبتوورة . إن ابن خلدون يبنى

---

(٧٦) المقدمة : ص ٧٢ .

بحثه فى علم العمران إذن على أساسين قويين هما الواقع الطبيعى المشاهد من عوامل جغرافية مناخية وديموجرافية ، تتصل بأسباب التجمع السكاني والخلو من هؤلاء السكان ، أو إن شئت كما قلت أسباب الجذب السكاني وأسباب الطرد ، وما يتبع ذلك من تأثير فى عقلية السكان ونفسيتهم من حرارة أو برودة ومن جدب وقحط ، أو خصب وغنى . كما أن ذلك يؤثر بالاضافة الى التأثير العقلى والنفسى - فى الصحة والمرض ، وشكل الأجسام وألوانها .

الأساس الثانى هو الأساس الفائق للطبيعة ، وذلك الذى يأتى من عالم الغيب ، عن طريق الرسالات المتتابعة ، التى هى صلة بين السماء والأرض ، وآخرها بالطبع رسالة محمد صلى الله عليه وسلم .

والمقدمات الست شاهدة بذلك ، إذ إن ابن خلدون لم يأت بها إزجاء لوقت فراغه ، وتضخيما لمقدمته ، حتى تبدو فى صورة كتاب كبير ، إن هذه المقدمات الست التى جعلها ابن خلدون قوام الفصل الأول كله ، وهى بمثابة مقدمة لعلم العمران ، كما سيشرحه بالتفصيل فى باقى الكتاب تبين أنه لا عمران إلا بالإنسان الذى يجب أن يعرف مهمته وهو أنه خلق خليفة لله فى اعتمار الارض ، ولا عمران إلا بوجود ميدان يمارس فيه الإنسان نشاطه العمرانى ، ولا عمران إلا بوضع خطة لهذا العمران ، وهو ما تكفلت به الرسالات السماوية ، لأن هذا العمران فى النهاية هو ابتلاء .

ولا يكون صحيحا إذن ما ذهب اليه البعض من أن المقدمة مبنية على النظرية الأفلاطونية القديمة الخاصة بقوى النفس الإنسانية ، تلك النظرية التى أثرت فى قطاع كبير من المفكرين المسلمين ، سواء فى مجال علم النفس ، أو مجال البحوث الأخلاقية .

فهذا البعض قد راحوا يصنفون المقدمة على نحو فلسفى أساسه مفهوم

النفس ، إذ يذهب الى أن جميع الفصول المتعلقة بالمعاش الحضرى والبدوى بأنواعه المختلفة : الصيد ، تربية المواشى ... الزراعة ، ثم التجارة ، الحرف ، السلطة كوسيلة للمعاش (وهو ما يسميه ابن خلدون الإمارة) والأفكار الاقتصادية " هذا كله يقابل النفس الشهوانية « و يحوى القسم الثانى جميع الفصول التى تتعلق بالسلطة : السلطة البدوية القائمة على العصبية ، تطورها وتنظير هذا التطور ، تحولها الى ملك والى دولة ، نظرية الدولة ، أنواع السلطة الخلافة ، السياسة القبلية .. » هذا يقابل النفس الغضبيه و « يشمل الجزء الثالث الفصول التى تتعلق بالمهن وجميع الفصول المتعلقة بالعلوم والتعليم " وهذا يقابل النفس العاقلة »[٧٧] .

لم يكن ابن خلدون بمنأى عن معرفه الفلسفة اليونانية القديمة ، ولم يكن بدعا بين غالبية المفكرين المسلمين إزاء التأثير الفلسفى اليونانى ، وخاصة فيما يتصل بحقيقة النفس الانسانية التى توصل اليها الفلاسفة اليونانيون ، غير أن تصوير المقدمة على هذا النحو فيه غير قليل من جنوح الخيال ، وغير قليل من المبالغة إزاء منهج الرجل ، فعلى حين يذهب الكثيرون من الباحثين المحدثين الى جعله مفكرا وضعياً لا يؤمن إلا بالمنهج الوضعى ، يذهب هذا الباحث الى جعله مفكرا ميتافيزيقيا بعيدا عن الواقع التجريبى ، بل مغرقا فى هذه الميتافيزيقية .

فابن خلدون مع رفضه لعلم ما بعد الطبيعة لأن قصارى ما يحصله الإنسان من هذا العلم هو مجرد ظنون ، لأن كبير فلاسفة اليونان - على حد تعبير ابن خلدون - وهو أفلاطون يقول :« إن الإلهيات لا يوصل فيها بيقين ، وأنما يقال فيها بالأخلق والأول يعنى الظن »[٧٨] أقول مع

---

(٧٧) على أومليل : الخطاب التاريخى ، دراسة لمنهجية ابن خلدون ، ص ٢٠٤ .
(٧٨) المقدمة : ص ٣٢١ .

رفض ابن خلدون لهذا ، العلم فإنه يقبل ما قاله الفلاسفة فى أمر النفس ، لأننا« نجده بين جنبينا ... أما ما وراء النفس ، من حقيقتها وصفاتها ، فأمر غامض لا سبيل الى الوقوف عليه »[٧٩] .

إن القوة العاقلة من بين قوى النفس الثلاث ، كما هو مقرر عند من يأخذ بهذا المذهب من الفلاسفة : هى الموكلة بالنفاذ الى العالم الإلهى ، وإدراكه بطريقة مزدوجة ، إذ هناك نشاط نفسى بشرى عن طريق هذه القوة بمداومة التفكير ، يقابل ذلك نشاط إلهى عن طريق العقل العاشر من العقول المفارقة ، فإذا ما تحركت النفس العاقلة بواسطة نشاطها الفكرى الى استشراف العالم الأعلى ، قابلها نشاط عقلي مفارق عن طريق هذا العقل المشار اليه ، فيوحى إليها ما شاء من أنواع المعارف الفائقة للطبيعة. هذا هو ما يقرره الفلاسفة . أما ابن خلدون فإنه ينفى ذلك نفيا قاطعا مع تسليمه بوجود هذه النفس ، والأكثر من ذلك ، يقرر وجود القوى الثلاث المشار اليها سلفا ، وهى القوة الغضبية والقوة الشهوانية ، والقوة العاقلة ، بل انه يذهب الى أن لهذه القوى مدخلا فى شكل وأنواع الحكومات . فالغضبية هى المحركة لتغلب الملوك بالقهر ، ولذلك تكون أحكام هؤلاء الملوك غالبا « جائزة عن الحق مجحفة بمن تحت يده من الخلق فى أحوال دنياهم ، لحمله إياهم فى الغالب على ما ليس فى طوقهم من أغراضه وشهواته » ويبدو أن ابن خلدون هنا ينسب هذا النوع من الحكوم الى القوة الغضبية والشهوانية معا . بناء على ذيل النص السابق .

أما القوة العاقلة فإنها تدفع الملك الى العمل والحكم بمقتضى قوانين يسنها العقلاء من القوم ، وإذا خلت الدولة من هذه القوانين لم يستتب أمرها ، ولم يتم استيلاؤها .

---

(٧٩) المرجع السابق : نفس الصفحة .

أما القوانين المفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها فإنها تكون سياسة دينية نافعة فى الدنيا والآخره .

إذن فابن خلدون يرتب انواع الحكومات على ما تفعله قوى النفس البشرية فالشهوانية والغضبية تصنع الاستبداد والقهر والجور والإجحاف فى الدنيا ، والقوة العاقلة تصنع العدل فى الدنيا . وعند ذلك تنتهى أفاعيل النفس . وإذا أريد حكم عادل صالح للدنيا والآخره ، فلن يكون مرده الى قوى النفس البشرية على الإطلاق ، بل يكون ذلك عن طريق الله بواسطة نبوة أو رسالة(٨٠) .

وبناء على ما سبق ، فإنه يمكن الذهاب الى أن علم العمران الخلدونى ذو شقين - وعلى حد قول ابن خلدون نفسه - : تفسير للتاريخ . وعلم اجتماع ، لكنه اجتماع إسلامى له أسسه الإسلامية العمرانية كما سيتضح بعد ذلك

ومن هنا أمكن إدراج عمل ابن خلدون ضمن فلسفة التاريخ وفى نفس الوقت اعتباره علما مستقلا بذاته ، ونعنى به إنشاؤه لعلم الاجتماع الإسلامى الذى يختلف فى أسسه ومبادئه . وفى نتائجه عما ظهر فى الغرب بعد ذلك مما أطلق عليه علم الاجتماع Sociology .

---

(٨٠) المقدمة : ص ١٣٠ .

المبحث الرابع
ابن خلدون وفلسفة التاريخ

تمهيد :

سبق الإلماع الى أن علم التاريخ عند ابن خلدون علم عقلى . بالرغم من انه لم يتحدث عنه ضمن حديثه عن العلوم . إذا لم يصنفه فى العلوم العقلية التى هى طبيعية للإنسان بمقتضى عقله وفطرته . وكذلك لم يضعه فى العلوم الشرعية الوضعية ، التى أساسها الواضع الشرعى ، وقصارى مجهود العقل فيها إلحاق الفروع بالأصول .

واستناد ابن خلدون فى جعل التاريخ من العلوم العقلية هو ما ينبغى أن يكون عليه هذا العلم من تعليل للحوادث . والتماس لأسبابها فهو ليس مجرد سرد وتسجيل .

غير أن هذا التعليل لا يكفى لكى يكون هذا العلم فلسفة إذ الفلسفة ارتقاء من العلل والأسباب الجزئية المباشرة أو العلل الأول ، الى ما وراءها من علل ثوان وثوالث . وهكذا كلما ارتقينا فى مجال التعليل ، قل عدد هذه العلل ، حتى نصل الى علة ليس وراءها علة هى علة العلل .

. ومن هنا كان لابد من وضع فارق واضح بين علم التاريخ وفلسفة التاريخ ؛ إن علم التاريخ هو العلم الذى يطمح الى تسجيل الحادثه مشفوعة بسببها وعلتها القريبة . وهكذا تتجمع حوادث كثيرة وعلل كثيرة .

أما فلسفة التاريخ ، فهى التفسير الحقيقى لمجرى التاريخ كله والتماس العلة الكلية التى تتحكم فى مساره ، ومن ثم يمكن التنبؤ ، على نحو دقيق ، بما يجرى فى التاريخ حاضرا ومستقبلاً .

وإذا كان التاريخ خبرا عن العمران . وهو قد وضع قوانين هذا العمران ، وارتفع بهذه القوانين الى واضعها فإن علم العمران عند ابن

خلدون يكون هو المفسر لحركة التاريخ وقوانيننه هى قوانين فلسفة التاريخ .

إن الباحث لا ينبغى له - وهو بصدد الحديث عن فلسفة التاريخ - ألا يقف عند التعليلات الجزئية للظواهر الاجتماعية ، أو الوقائع التاريخية ، لأنه إذا كان لابد له من فعل هذا ، فإنه إما أن يكون عالما فى الاجتماع أو عالما فى التاريخ .

ولعل هذا هو السبب الذى جعل الباحثين يضطربون ويختلفون إزاء فكر ابن خلدون ، فمنهم من يذهب الى أنه مجدد فى علم التاريخ ولكنه رائد علم الاجتماع(٨١) ومنهم من ذهب الى أنه صاحب فلسفة اجتماعية مضطربة(٨٢) .

على أن من الباحثين من فطن الى أن ابن خلدون فيلسوف وعالم اجتماع ومؤرخ أى عالم فى التاريخ(٨٣) ومنهم من تجاوز ذلك فقرر أن النظرية السياسية التى جاء بها ابن خلدون ذات أساس إسلامى(٨٤) .

والبحث هنا يريد أن يضع يديه على شيئين ربما كانا متلازمين ، وهما فلسفة ابن خلدون التاريخيه ، ومصدر هذه الفلسفة . لأن هذين الجانبين متلازمان فى نظر الباحث من جهة أنهما يتعاونان معا فى إثبات حقيقة مهمة . وهى أصالة ابن خلدون أو تقليديتة ، أو بعبارة

---

(٨١) د. على عبد الواحد وافى : عبد الرحمن ابن خلدون ، ص ١٣٤ ، وانظر : د. مصطفى الخشاب : علم الاجتماع ومدارسه ، ص ١٣٥ وما بعدها ، وانظر : د. عبد العزيز عزت : ابن خلدون وعلمه الاجتماعى ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

(٨٢) انظر : Taha Hussain: Etude analytique et Critique de La Philosophie Social d'Ibn Khaldoun, Paris, 1917.

(٨٣) انظر : Nathaniel Schmidt: Ibn Khaldun, Historian, Sociologist, and Philosopher; New York, 1930.

(٨٤) H.A.B. Gibb: The Eslamic Backround of Ibn Khaldun Political Theory, Bulletin School of Oreintal Studies, London, 1933.

اخرى مدى ريادته فى هذا الميدان . إذ إن كثيرا من الباحثين يعترفون به على أنه فيلسوف فى التاريخ . غير أن هذا الاعتراف وحده هو قد يكون غير كاف فى إثبات أصالة الرجل . ولا يقصد بالإصالة هنا أن يكون قد جاء بما لم تأت به الأوائل ، بل إن الأصالة قد تتمثل فى عبقرية المفكر وقدرته على جمع لبنات من الأفكار المطروحة من قبله ، ثم القدرة على تشكيل بناء فكرى شامخ من هذه اللبنات . ومن ثم يبدو عمله كما لو كان جديدا كل الجدة ، بينما هو فى الحقيقة ، لا يعدو أن يكون فى أجزائه وأساسياته مسبوقا ، أما هو فقد استطاع توظيف ما انحدر اليه من تراث على نحو جديد .

من هذا النوع من المفكرين كان ابن خلدون . إذ هو قد درس التراث الذى انحدر اليه واستوعبه . وأدرك محاولات المفكرين قبله فى المجال التاريخى ، والفلسفى ، والفقهى على اختلاف فروعه ، وماجاء مبعثرا مختلطا بعلوم شتى ، من نظرات اجتماعية ، ونفسية وما الى ذلك من مختلف العلوم ، بالاضافة الى المصدر الأساسى للحضارة الإسلامية ، وهو القرآن الكريم وعلومه التى نشأت خدمة له ، وخرج من هذا كله بنظريته فى فلسفة التاريخ .

ولا يعنى هذا أن جميع ما أتى به ابن خلدون صحيحا على إطلاقه ، بل إن الرجل بشر ، وبشريته تعطيه الحق فى أن يخطىء ويصيب ، ولكنه حاول . ونجح ، لأن أخطاءه تتضاءل امام منجزاته . وهو يعترف بذلك ، إذ يقول « ولعل من يأتى بعدنا ، ممن يؤيده الله بفكر صحيح ، وعلم مبين يغوص من مسائله على اكثر مما كتبنا ، فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله ... الى أن يكمل ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون[85] » ويقول : « فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن

---

(85) المقدمة : ص ٣٦٦ .

سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهداية ، وإن فاتنى شيء في احصائه ، واشتبهت بغيره فللناظر المحقق إصلاحه ، ولى الفضل لأنى نهجت له السبيل ، وأوضحت له الطريق والله يهدى بنوره من يشاء »(٨٦) .

وإذا كانت نظرية ابن خلدون فى (العمران) ليست سوى حصيلة لعدة عوامل تحيط بالرجل : عوامل شخصية ذاتية ، وعوامل ثقافية منها ، ما كان عبارة عن تأملات فى الأحداث المحيطة به ، ومنها ما كان خلاصة قراءات ، وعوامل إيمانية وجدانية . إذا كان الأمر هكذا ، فلا شك أن ابن خلدون كان عالما فى مقدمة علماء عصره بالاسلام - كما سبق - وبكتابه القرآن ، ومن ثم ، فإنه لا شك ايضاً قد تأثر بنظرة القرآن الى التاريخ ، ومن هنا ينبغى إلقاء بعض الضوء على هذه النظرة ، قبل محاولة تبين كيف فسر ابن خلدون التاريخ .

وينبغى أن نقرر سلفا ، اننا لا نتوقع أن يكون هناك تطابق تام بين النظرية الخلدونية فى هذا الصدد ، وبين النظرة القرآنية . لأن هذا طمع فى محال . فابن خلدون سيظل محصورا فى النطاق البشرى ، والاجتهاد الإنسانى ، من حيث إنه يحاول الاسترشاد بكتاب دينه ، وبالمصدر الأول لهذا الدين ، عقيدة وشريعة . كما أن تنازع العوامل الأخرى ، ربما تشده هنا وهناك بعيدا عن هذا المصدر ، وهذا البعد قد يتفاوت بين جزئية وأخرى ، من فكر الرجل ، غير أنه فى النهاية ، يفترض ، أنه لا يجافى الخط العام لهذا الكتاب الذى كان هو أحد العلماء به ، من حيث الثقافة ، ومن حيث الوظيفة .

ومن المؤكد أن محاولتنا استكناه النظرة القرآنيه للتاريخ هى محاولة بشرية هى الأخرى ، قد تقع على المحز ، فتوافق أو توفق فى

(٨٦) المقدمة : ص ٣٦ .

العثور على المفتاح الحقيقى لهذه النظرة القرآنية ، وقد بجانبها الصواب ولكن تظل هذه المحادلة مجرد اجتهاد على أى حال .

القرآن والتاريخ :

لم يكن القرآن الكريم ولن يكون كتاب تاريخ ، بل إن قصارى ما يقال فيه إنه كتاب هداية ، وبيان لحقائق تقصر العقول البشرية عن الاستقلال بمعرفتها . من أمور الدنيا والآخره ، ومن خلال الوسائل التى اصطنعها لهذه الهداية وذلك البيان ، كان لابد من الإلماع الى النشاط الإنسانى من جهة شرح وظيفة هذا الانسان على ظهر هذه الأرض ، حتى يكون لوجوده معنى ، وشرح كيف يمكن له أن يؤدى وظيفته هذه عبر ، الزمن الأرضى ، وشرح النتائج المؤكدة لنهوضه بهذه الوظيفة ، أو عدم نهوضه بها ، طبقا لإمكاناته الذاتية ، وإمكانات الميدان أو المسرح المتاح ، وهو الكون أو العالم الذى يمكنه استشرافه واستغلاله ، على ان الموت لا يشكل نهاية أبدية للإنسان على مسرح الأحداث ، بل إن وجود هذا الانسان يمتد الى ما بعد ذلك من حياة برزخية وحياة أخرى يبعث فيها ، ليكون الجزاء والحساب والثواب والعقاب ، ولهذا كانت واقعة الموت غير ذات أثر سلبى فى حياة الانسان ، بل كانت لها ايجابيتها التى من شأنها أن تشحذ إمكاناته وقدراته . هى مخيفه لا شك ، لكنه الخوف الذى يشد العزيمة ، ويقوى الشكيمة ، ويوجد التوتر البناء فى كيان الإنسان المادى والروحى .

بهذه النظرة كان التاريخ وحدة متماسكة ، لها بدايتها المتمثلة فى خلق الكون ، معدا ومجهزا بقوانينه المحكمة المنضبطة . وخلق الانسان على ظهر هذا الكوكب ، ليبدأ مسيرته الحضارية ، معدا ومجهزا ايضا بقوانين محكمة منضبطة .

ومع ذلك لم يكتف الله بهذه البرمجة المسبقة ، ولم يترك هذه القوانين تفعل فعلها ، الى أن يشاء الله بنهاية الحياه الدنيا ، كى يعقبها الحساب والجزاء ، بل إن خلقه لهذا العالم مستمر ، وتدخله لا ينى « يسأله من السموات والأرض كل يوم هو فى شأن »[87] لأنه ليس الها مفارقا للعالم ، ولا مباطنا له ، إنه هذا وذاك معا « وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله »[88] وهو أقرب الى الإنسان من جبل الوريد ، وهو معكم أينما كنتم . غير أن ذاته تتقدس عن المفارقة والمباطنة معا ، إنه بأسمائه وصفاته فعال لما يريد ، غفار وهاب رزاق ، لا ينزل ولا يصعد ، ولا ينام ولا يصحو ، إنما فاعليته فى العالم مستمرة وايجابيته دائمة ، بالطريقة التى لا يعلمها إلا هو .

إن تدخل الله فى صنع التاريخ بهذه المثابة ، لا يتم بواسطة حلول أو اتحاد أو وحدة وجود . وبذلك يفارق التفسيرات المنحرفة لبعض الرسالات السماوية السابقة ، لأن الله منزه عن هذا كله ، وصفاته هى الفاعلة . أما كيف يتم ذلك ؟ فليس فى مقدور البشر إدراك هذه الحقيقة[89] وكل ما يمكن القول فى هذا الصدد أن لفظ الجلاله (الله) هو بمثابه العلم على الذات الإلهية لا يشاركه فيه أحد من خلقه ولذلك فهو أى هذا اللفظ « أعظم الأسماء التسعة والتسعين لأنه دال على الذات الجامعة لصفات الإلهية كلها ، حتى لا يشذ منها شىء ، وسائر الاسماء لا تدل آحادها الا على آحاد المعانى ، من علم أو قدرة أو فعل أو غيره »[90] .

---

(٨٧) الرحمن : ٢٩ .

(٨٨) الزخرف : ٨٤ .

(٨٩) د. محمد كمال جعفر : الإنسان والأديان ، قطر ، دار الثقافة ، ١٩٨٥ ، ص ٢٢٧ وما بعدها .

(٩٠) الغزالى : المقصد الأسنى ، شرح أسماء الله الحسنى ، القاهرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ص ٣٣ .

ومن هنا يمكن القول إن فعل الله فى التاريخ ينقسم قسمين : مباشر وغير مباشر :

الأول يتمثل فى خلق الله للعالم وللإنسان وللزمن ، وهذه الأطراف الثلاثه هى أطراف الواقعة التاريخية ، ولكى يتطامن الانسان ويتواضع أمام الكون الهائل ، بين الله سبحانه وتعالى الفرق بين الزمن الكونى والزمن الأرضى الواقعى ، الذى يمكن للإنسان إدراكه وحساب وحداته ، أما الزمن الكونى فهو فوق مقدرة البشر ، من حيث الإدراك والإحاطة والحساب ، قال تعالى « تعرج الملائكه والروح إليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة »(٩١) .

كما يتمثل هذا الفعل الالهى المباشر فى اصطفاء الله للأنبياء والرسل واختياره إياهم دون سائر البشر ليبلغوا رسالاته ، ابتداء من آدم وحتى محمد صلى الله عليه وسلم ، وكذلك يتمثل فى خرق النواميس الكونية والطبيعية فى صورة المعجزات التى يجريها على أيدى هؤلاء الأنبياء والرسل(٩٢) .

ولا يقتصر الفعل الإلهى المباشر على خرق النواميس والقوانين ، بل يتجاوزه الى ما هو مساوق لهذه القوانين وتلك النواميس ، فهو سبحانه يسخرها « لخدمة الجماعة المؤمنة ، وضرب العوائق التى تصدها عن تأدية مهمتها ، وإنزال العقاب بالذين يصدون عن سبيل الله ويكفرون بنعمائه »(٩٣) .

ويشير بعض الباحثين المحدثين الى تنبه بعض الصوفية إلى مصطلح (أيام الله) كما ورد في القرآن الكريم ، دالا على أن فعل الله

(٩١) المعارج : ٤ .

(٩٢) د. عماد الدين خليل : التفسير الإسلامى للتاريخ ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ط٢ ، ١٩٧٨ ، ص ١١٨ وما بعدها .

(٩٣) المرجع السابق : ص ١٢٧ .

المباشر فى سير أحداث التاريخ لم ينقطع بانتهاء مهمة المعجزات ، بل انه مستمر وسيظل ، الى أن تقوم الساعة إحقاقا للعدل ، وإقامة[٩٤] للميزان الصحيح على الأرض ، انتقاما من أعدائه ، أو نصرا لأوليائه .

وقد ورد هذا المصطلح (أيام الله) فى القرآن الكريم مرتين : الأولى فى سورة ابراهيم ، حيث يخبرنا سبحانه وتعالى ببعض ما أمر به موسى عليه السلام بالنسبة لقومه « ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات الى النور وذكرهم بأيام الله إن فى ذلك لآيات لكل صبار شكور »[٩٥] .

أما المرة الثانية ، فقد جاءت فى سورة الجاثية ، والأمر فيها موجه الى محمد صلى الله عليه وسلم ، وهو أمر يتصل ببعض التوجيهات الأخلاقية بالنسبة للمؤمنين به « قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله ليجزى قوما بما كانوا يكسبون »[٩٦] .

تشير الأية الأولى الى أحداث وقعت فى الماضى ، فالتذكير لا يكون إلا بشىء مضى وانقضى ، ولكنه من الممكن أن يتكرر ، إذا ما حدثت نفس الأسباب أو ما يشبهها . والأيام هنا تعنى الأوقات التى أنزل الله فيها العقاب بالمخالفين ، وتشير الأيه الثانية الى الأوقات التى ينعم الله فيها على عباده ، والتى من الممكن أن تحدث فى المستقبل ، لأن الفعل (يرجو) يعنى انتظار شىء محبوب يقع فى المستقبل ، وبهذا تكون أيام الله فى الآية أوقاتا ينزل الله فيها النصر

---

(٩٤) د. محمد كمال جعفر : من قضايا الفكر الإسلامى ، القاهرة ، مكتبة دار العلوم ، ١٩٧٨ ، ص ١٢٥ .
(٩٥) ابراهيم : ٥ .
(٩٦) الجاثية : ١٤ .

لأوليائه ، كما قال تعالى فى آية اخرى « ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادى الصالحون »[97] .

فأيام الله إذن ، هى اللحظات الفاصلة فى التاريخ ، يكشف الله فيها عن مكنون صفاته الفاعلة فى مجريات أحداث التاريخ بطريقة مباشرة، وذلك ليخذل اعداءه وينصر أولياءه[98] .

والمتتبع لمسايرة القرآن الكريم لأحداث السيرة النبوية فى علاقة الفئة المؤمنة بالفئة الكافرة ، يجد هذا التدخل الإلهى المباشر واضحا ، ففى غزوة الأحزاب ، وغزوة حنين ، يعلن بصراحه عن تدخله إلى جانب المؤمنين لخذلان الكافرين . فعن الغزوة الأولى يتحدث سبحانه « ولقد نصركم الله ببدر وانتم أذله فاتقوا الله لعلكم تشكرون ، إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة الاف من الملائكة منزلين ، بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكه مسومين[99] أما غزوة الأحزاب أو الخندق ، فيقول سبحانه وتعالى بشأنها « يا أيها الذين آمنوا أذكروا نعمه الله عليكم إذ جاءتكم جنود فأرسلنا عليهم ريحا وجنودا لم تروها وكان الله بما تعملون بصيرا [100] » ويقول عن غزوة حنين « لقد نصركم الله فى مواطن كثيرة ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ، ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين »[101] .

(٩٧) الأنبياء : ١٠٥ .

(٩٨) د. محمد كمال جعفر : تأملات فى الفكر الإسلامى ، القاهرة ، مكتبة دار العلوم ، ١٩٨٠ ، ص ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٩٩) آل عمران : ١٢٣ - ١٢٥ .

(١٠٠) الأحزاب : ٩ .

(١٠١) التوبة : ٢٥ ، ٢٦ .

بل إن المتتبع للقرآن الكريم كله يجد آيات كثيرة هى عبارة عن قوانين واقعية تاريخية ، تبدو فى نظر الفلاسفة الواقعيين أو الوضعيين كما لوكانت واقعية طبيعية ، من فعل الطبيعة ، أو من فعل الإنسان ولكنها فى حقيقتها من الفعل الإلهى غير المباشر « ونحن دائماً ننسى - بسبب تضخم شعورنا الإنسانى ، وتحوله الى ما يشبه الورم الذى يمنع الرؤية الحقيقية - ننسى أننا لا نعدو أن نكون جزءا من خلق الله ، وأن إنسانيتنا جاءت منة وتفضلا من الله ، وأن علمنا وخبراتنا ومقدرتنا على العمل ، لا تقاس - لا بالنوع ولا بالكم - بعلم الله الشامل المحيط وقدرته الخالقه التى لن يعجزها شىء[١٠٢] .

إن فعل الله غيرى المباشر فى التاريخ من خلال الإنسان لا يتنافى مع حرية هذا الإنسان ومسئوليته ، لأنه بدون هذه الحرية لن يكون هناك معنى (للموقف الإنسانى) ، أو معنى للخير والشر كما أنه لن يكون هناك هذا المعنى أو المغزى ليوم (الحساب) الذى يترتب بداهة على اختيارات الناس الحرة[١٠٣] .

والخلاف الذى تشب ذات يوم بين مفكرى الاسلام القدماء فيما يتصل بأفعال العباد لم يكن من طبيعة الأشياء ، ويبدو أن الطرفين قد جرتهما تلقائية المشكلة الى مسائل فرعية ما كان أغناهما عنها ، ولقد كان الرسول صلوات الله وسلامه على حق ، حين خرج على بعض الصحابة وهم يتناقشون فى القدر ، فظهر الغضب فى وجهه وقال « أبهذا أمرتكم أم بهذا أرسلت اليكم ، إنما هلك من كان قبلكم حينما تنازعوا فى هذا الأمر ، عزمت عليكم ألا تنازعوا فيه » .

---

(١٠٢) د. عماد الدين خليل : التفسير الإسلامى للتاريخ ، ص ١٤٣ .
(١٠٣) المرجع السابق : ص ١٤١ .

إن هناك انسجاماً حتميا بين قوانين الله الكونية الشاملة ، وبين القوانين الإلهية المحدودة الخاصة بالبشر ، فى إطار اتباع المنهج الالهى الذى اختطه للإنسان ايجابا وسلبا ، فالإنسان منحه الله حرية الإرادة والاختيار ، ومنحه العقل والوجدان . لكى يختار الطريق الأقوم ، ويتجنب الطريق المعوج ، ولكنه قد يجنح به السلوك ، فيختار الطريق الثانى ، وقد يستقيم به السلوك فيختار الطريق الأول ، فإذا ما كان الطريق الذى اختاره هو الطريق المستقيم ، كان النجاح فى الدنيا والآخرة ، وإذا كان غير ذلك فإن النتيجة معروفة ، والمقياس الحقيقى هو اتباع منهج الله أو مخالفته ، ولقد ضرب الله مثلا على ذلك بسلوك المسلمين فى غزوة أحد ، فالمسلمون يدافعون عن الحق ، والكافرون يدافعون عن الباطل ، والقانون الإلهى يقول : إن النصر مضمون للمؤمنين ، والهزيمة لا شك لاحقة بالكافرين ، ولكن أى مؤمنين ؟ إنهم الذين يلتزمون المنهج . قال تعالى « قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين ، هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ، ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الأعلون إن كنتم مؤمنين ، إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين ، وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين »(١٠٤) ثم يشرح لهم أسباب هذه الأنتكاسة التى جاءت بمثابة التمحيص فيبين ، أن هذه الأسباب كامنة فى مخالفتهم للمنهج « ولقد صدقكم الله وعده إذا تحسونهم بإذنه حتى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الأخرة ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ولقد عفا عنكم والله ذو فضل على المؤمنين ، إذ تصعدون ولا تلوون على أحد والرسول يدعوكم فى أخراكم فأثابكم غما بغم لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما أصابكم والله خبير بما تعملون »(١٠٥) .

---

(١٠٤) آل عمران : ١٣٧ - ١٤١ .

(١٠٥) آل عمران : ١٥٢ ، ١٥٣ .

إن تدخل الله المباشر عن طريق القوانين الطبيعية لم تعد تناسب أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، وخاصة أنها لم تجد مع الأمم السابقة التى كان الله يتدخل تدخلا مباشراً مع أنبيائهم ، من حيث إنه كان يؤيدهم بالمعجزة المباشرة الخارقة للقوانين . ولذلك كانت معجزة محمد صلى الله عليه وسلم هى القرآن الكريم . وأيضا يكون التدخل غير مباشر فى صناعة التاريخ أى من خلال العقل الإنسانى ولذلك يقول :« وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون ، وآتينا ثمود الناقه مبصره فظلموا بها ، وما نرسل بالآيات إلا تخويفا »(١٠٦) .

« وتبقى بعد هذا (الصيغ) الأكثر شمولا وديمومة والتى تجىء تعبيرا غير مباشر عن الإرادة الإلهية من خلال الإنسان نفسه ، والذى يقود بممارسته الخاطئه وبرفضه الالتزام بدوره كخليفة لله على الأرض وبأخلاقياته السالبة . الأمم والشعوب والحضارات الى الدمار . إن هذا العقاب ... لا يجيئنا إلا بعد أن تكون الجماعة قد استنفذت مبررات بقائها .... وهكذا قد تجىء هذه الضربة النهائية على شكل غزو خارجى (من قبيل ما يسميهت توينبى البرولوتاريا الخارجية) أو عصيان داخلى (من قبيل ما يسميه توينبى البرولوتاريا الداخلية) أو تمزق طبقى فيما يسميه ماركس وانجلز (صراع الطبقات)(١٠٧) .

على أن النجاح الحضارى أو السقوط الحضارى ، كما جاء فى القرآن الكريم ليس مقصورا على الثواب الأخروى ، أو العقاب الأخروى بل إنه شامل لهذا وذاك ، باعتبار أن وجود الإنسان على ظهر هذه الأرض هو عبارة عن مشروع الهى ، وابتلاء ربانى أوله خلق الإنسان وآخره يوم القيامة .

---

(١٠٦) الإسراء : ٥٩ .

(١٠٧) عماد الدين خليل : التفسير الإسلامى للتاريخ ، ص ٣٢٠ ، ٣٢١ .

ولنعرض هذه الآيات التى تصور القوانين المتحكمة فى سير التاريخ من قيام الحضارات وسقوطها .

قال تعالى « وأتبعوا فى هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة »[١٠٨] .

« ويا قوم استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يرسل السماء عليكم مدراراً ويزدكم قوة الى قوتكم »[١٠٩] .

« للذين احسنوا فى هذه الدنيا حسنة ولدار الآخرة خير ولنعم دار المتقين »[١١٠] .

« والذين هاجروا فى الله من بعد ما ظلموا لنبوئنهم فى الدنيا حسنه ولأجر الآخره أكبر لو كانوا يعلمون »[١١١] .

« من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياتا طيبه ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون »[١١٢] .

« وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الخوف والجوع بما كانوا يصنعون »[١١٣] .

« وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا متر فيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً ، وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده بصيرا »[١١٤] .

« وكذلك جعلنا فى كل قريه أكابر مجرميها ليمكروا فيه ، وما يمكرون الا بأنفسهم وما يشعرون »[١١٥] .

« وكذلك نولى بعض الظالمين بعضا بما كانو يكسبون »[١١٦] .

---

(١٠٨) هود : ٦٠ (١٠٩) هود : ٥٢ (١١٠) النحل : ٣٠
(١١١) النحل : ٤١ (١١٢) النحل : ٩٧ (١١٣) النحل : ١١٢
(١١٤) الإسراء : ١٦ ، ١٧ (١١٥) الأنعام : (١١٦) الأنعام :١٢٩

تفسير ابن خلدون للتاريخ :

١- التاريخ بين العلم والفلسفة :

إن الفيلسوف الحق هو ذلك المفكر الذى ينزع إلى تعميق النظرة بحيث ينتزع الكليات من خلال الجزئيات ، ويظل يرتقى فى طريقه لا يقف عند حد ، حتى يصل إلى فكرة كلية واحدة ، لا يمكن الصعود وراءها بحيث يتيقن بوسائله الخاصة ، أن هذه الفكرة تحتضن الكون كله . أما إذا وقف فى تعميمه وارتقائه عند عدد معين ، من الكليات المنتزعة من جزئياتها ، فى مجال معين من المجالات المتنوعة فى الكون ، فإنه حينئذ يكون عالما لا فيلسوفا « أقل مرتبة من مراتب المعرفة هى تلك التى لا تجمعها وحدة ، وإذا كان العلم هو المعرفة الموحدة بطريقة جزئية ، فإن الفلسفة هى المعرفة الموحدة بطريقة كلية »(١١٧) .

فالعالم ينظر إلى مجموعة من الظواهر يلاحظها ويصنفها ، ثم يضع الفروض التى يمكن أن تكون عللاً قريبة لحدوثها ، ثم يمتحن هذه الفروض ، فإذا ثبت له تأثيرها الفعلى فى هذه الظواهر ، خرج من ذلك إلى القانون الذى يتحكم فى الظواهر التى هى موضوع البحث . هو إذن قانون كلى جزئى فى آن ، كلى لأنه يشمل عدة ظواهر ، جزئى لأنه محصور فى مجال واحد من مجالات المعرفة .

أما الفيلسوف فإن له شأنا آخر ، انه لا يهتم بهذه القوانين المتعددة فى مجالات متعددة ، الا بالقدر الذى تجعله يرتفع إلى مستوى أعلى منها ، إنه من المفروض أن يأخذ نتائج هذه العلوم الجزئية ليجعلها ميدان بحثه ، فيرتقى من الظاهرة إلى ما وراء الظاهرة اى يبحث عن علل أوغل فى التعميم والشمول ، بحيث ينضوى تحتها علل العلوم

(١١٧) H. Spencer: First Principles; London, Watts, 1945 Ch. 1., P. 115.

مجتمعة ، ويظل يرقى إلى أن يصل إلى علة العلل ، أو العلة إلتى لا علة لهـا .

ونظرة سريعة إلى حديث ابن خلدون عن التاريخ تجعلنا نفطن إلى وعيه بهذه الحقيقة ، حقيقة الفرق بين العلم والفلسفة ، وإن لم يتبين من عباراته أنه يفرق بين هذين المصطلحين ، فهو يذكر أن للتاريخ ظاهرا وباطنا ، وهو يعنى بالظاهر مجرد (التأريخ) ، وأما الباطن ، فإنه يعنى عنده شيئين علم التاريخ ، وفلسفة التاريخ « إذ هو (التاريخ) فى ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيـام والدول ... وفى باطـنه نظر وتحقيق[118] » .

فهناك إذن (التأريخ) وهو عمل المؤرخ ، و(علم التاريخ) وهو عمل عالم التاريخ ، و(فلسفة التاريخ) وهو عمل فيلسوف التاريخ . فمجرد تسجيل الحوادث على سبيل السرد (تأريخ) ، وتعليل هذه الحوادث تعليلاً يقف عند علل متعددة لظواهر متعددة هو (علم التاريخ) ، والصعود بهذه العلل المتعددة إلى علل أعم منها حتى يمكن الوصول إلى علة واحدة لا علة بعدها هو (فلسفة التاريخ) .

٢- ابن خلدون وتعليل التأريخ :

هل وقف ابن خلدون عند مجرد السرد التاريخى ؟ الجواب لا ، لأنه فى نصه السابق واضح كل الوضوح فى النعى على المؤرخين حيث وقفوا عند الظاهر ولم يستبطنوا الحوادث ، فلم يتجاوز عملهم أحاديث الأسمار .

وإذا لم يكن ذلك ، فهل وقف عند التعليلات المتعددة لمجموعات متنوعة من الظواهر التاريخية ؟ أم انه تجاوز ذلك إلى علة لا مرقى

---

(١١٨) المقدمة : ص ١٣ .

بعدها ؟ إن ذلك السؤال يحتاج للإجابة عليه إلى الرجوع إلى ابن خلدون فى مقدمته ، حتى يكون الباحث على وعى بما يقول .، ولكى تكون النتائج منتزعة من واقعها ، لأن التسرع فى هذا المجال ربما يخدع الباحث ، خاصه أن عناوين المقدمة تنبىء بقوانين جزئية لظواهر متعددة متنوعة . بينما ابن خلدون فى الواقع يستخلص هذه القوانين الجزئية اعتمادا على مشاهداته ، وقراءاته لما لم يشاهده من أحداث ، واعتمادا على تجاربه الذاتية ، وفى النهاية يرجع إلى خلفية تراكمية أصبحت تشكل عقله ووجدانه معاً ، وربما يمكن الإشارة اليها بأنها الإيمان بوجود الله ، فى ضوء دينه الذى لم يكن يعتبره مجرد إيمان وكفى ، بل يعتبره إيمانا مشوبا بالعلم ، أو إيمانا وجدانيا عقليا مبررا تبريرا علمياً . وهذا الإيمان المبرر تبريرا علميا يرد الوجود كله فى خلقه الأول واستمرارية هذا الخلق إلى الله ، كما أن هذا الوجود لا يعنى عنده الوجود المشاهد فقط ، بل الوجود المرئى وغير المرئى ، مما أخبر به القرآن الكريم ، كما أن هذا الوجود لا يقف عند نهاية الإنسان أو نهاية العالم المرئى كله ، بل يمتد إلى ما وراء ذلك إلى حياة أخرى هى محصلة لهذا الوجود الدنيوى .

إن ابن خلدون واضح كل الوضوح وهو يتتبع القوانين الجزئية المسيرة لحركة التاريخ ، ولكنه بعد ذلك يجمع هذه القوانين فى قانون واحد . وهذا القانون هو ربط جميع هذه القوانين بالله . أو (بسنة الله) . وهو فى تتبعه هذا يفرق بين نوعين من القوانين أو الأسباب .

النوع الأول هو تلك القوانين أو الأسباب التى تفسر الأفعال البشرية والحيوانية والنوع الثانى : القوانين أو الأسباب الطبيعية أى المفسرة للطبيعة [١١٩] .

(١١٩) المقدمة : ص ٢٩٠ .

ولكل نوع من هذين النوعين وسائل إنسانية لادراكه . فالأسباب الطبيعية يمكن إدراكها بقوى النفس التى هى (الخيال) و (الفكر) و(الذكر) لأن الطبيعة تحت سيطرة النفس فهى « محصورة للنفس وتحت طورها »(١٢٠) .

أما الأسباب البشرية أو الحيوانية فإن من جملتها " فى الشاهد القصود والإرادات ... والقصود والإرادات أمور نفسانية ناشئة فى الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضا ... وكل ما يقع فى النفس من التصورات مجهول سببه ... إنما هى أشياء يلقيها الله فى الفكر يتبع بعضها بعضا ، والانسان عاجز عن معرفه مبادئها وغاياتها ... فنطاقها أوسع من النفس لأنها للعقل الذى هو فوق طور النفس (١٢١) .

وهنا يلجأ ابن خلدون إلى الايمان الذى يطلبه منه دينه ، فى رد الأسباب كلها إلى خالقها ، وخاصه تلك الأسباب التى تقف وراء الأفعال البشرية والحيوانية ولذلك يقول « وتأمل حكمة الشارع فى نهيه عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها ، بأنه واد يهيم فيه الفكر ولا يخرج منه بطائل ، ولا يظفر بحقيقه (١٢٢) » .

ولا يعنى ابن خلدون بذلك انه يثبط العزيمة ، ويفتر من حرارة الشوق الي المعرفة ، أو أنه من القائلين بعدم إمكانية المعرفة، إنه على العكس من ذلك ، يحدد مجالات الجهد المعرفى عند الإنسان ، ويوجهه إلى الميدان الذى فى إمكانه الإنتاج فيه . فهو ينظر نظرة علمية فى هذا السياق ، لأنه يفتح المجال أمام المعرفة الإنسانية ، إزاء

---

(١٢٠) المقدمة : ص ٢٩٠

(١٢١) المرجع السابق : نفس الصفحة

(١٢٢) المرجع السابق : نفس الصفحة .

الموضوعات التى من الممكن إدراكها ، وهو ما يقع تحت طور النفس . أما ما فوق ذلك ، فيكفى انه يرده إلى مسبب الأسباب ، فقد أمرنا الشارع بالتوجه « إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها ، لترسخ صفه التوحيد فى النفس على ما علمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا ، وطرق سعادتنا لاطلاعه على ما وراء الحس »(١٢٣) .

هذا هو منطلق ابن خلدون ، ولذلك نراه وهو فى غضون بحثه عن أى قانون من القوانين الجزئية المشتركة فى تسيير حركة التاريخ ، يلمع إلى أن هذا هو قصارى إدراكه ، نتيجة لمشاهداته للأمور التى هى تحت طور النفس . أما وراء ذلك فهو « سنة الله » .

وهذا المصطلح قرآنى بالطبع ، وقد ورد فى القرآن الكريم ست عشرة مرة ، لكنه لم يرد فى هذه المرات بصيغة واحدة ، فهو أحيانا (سنة الله) مضافا إلى لفظ الجلالة ، وأحيانا (سنتنا) مضافا إلى ضمير جماعة المتكلمين العائد على الله بالطبع ، من باب التعظيم ، وفى الحالين يضاف اللفظ إلى فاعله ، أى أن هذه السنة من صنع الله . وأحيانا ثالثة يجىء اللفظ مضافا إلى مفعوله (سنه الأولين) ، (سنن الذين من قبلكم) ، وهذا يعنى أن هذه السنة قد طبقت على الأولين ، أو الذين مضوا تاريخيا قبل عصر المخاطبين .

وسنة الله قد تقال لطريقة حكمته ، أو طريقة طاعته(١٢٤) . وهى فى سياقاتها القرآنية تشير إلى حدث أو أحداث تاريخية وقعت ، وهى ليست احداثا عادية ، ولكنها أحداث مصيرية لها خطورتها ، إذ هى فى الغالب وقعت لأناس ضلوا وأعرضوا ، وعارضوا رسلهم ، وعاندوهم ، وصدرت منهم تصرفات تنافى السلوك القويم ، فكان

---

(١٢٣) المرجع السابق : نفس الصحة .

(١٢٤) الراغب الأصفها فى : المفردات فى غريب القرآن ، القاهرة ، الحلبى ، ص ٢٤٥

جزاؤهم المحق والإهلاك ؛ والسنة هنا تعنى ان هناك مقدمات يقوم بها بعض الناس ، تستلزم نتائج حتمية لا تتخلف ، ووصف الله لهذه السنة بأنها لا تتبدل ، يعنى أنها قانون ثابت دائم ، وهذا القانون لا يتصل بالطبيعة الساكنة ، ولا بعالم الأفلاك المتحرك ، انه يتصل بالفعل الانسانى ، سواء منه ما له علاقة بالله ، أو ما له علاقة بالبيئة المحيطة ، والجانبان لا ينفكان ، فالإيمان بوجود الله فطرى ، ونفي هذا الايمان انحراف عن الفطرة ، وتعامل الانسان مع البيئة المحيطة مبنى على أوامر الله ونواهيه .

وباستعراض بعض الفصول التى جاءت فى المقدمة ، والتى ختمها ابن خلدون بعبارة (سنة الله) يتبين انه يرد كل هذه القوانين الجزئية التى توصل اليها إلى قانون كلى واحد هو فعل الله . فمثلا :

« فصل فى أن كل دولة لها حصة من الملك والأوطان لا تزيد عليها ... » فى أخر الفصل يقول « سنة الله فى خلقه » (ص ١١٢) .

« فصل فى أن عظم الدول ، واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين عليها ... » فى آخر الفصل يقول « سنة الله التى قد خلت فى عباده » (ص ١١٣) .

« فصل فى أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد ... » فى آخر الفصل يقول « سنة الله فى خلقه » (ص ١١٥، ١١٦) ....

وهكذا يتبين مدى ترقى ابن خلدون من الجزء إلى الكل الذى ليس وراءه كل . والكلية هنا منسوبة إلى السبب الإلهى ، وليس إلى الله فإن الله لا يوصف بالكلية فى مقابل الجزئية .

٣- ابن خلدون وسير التاريخ :

أما كيف تتابع أحداث التاريخ وتتوالى ؟ فإن هذا التتابع والتوالى لا يتم فى نظر ابن خلدون على نحو ما يراه غيره من فلاسفة التاريخ الذين جاءوا قبله ، مثل سانت أوغسطين (٣٥٤م - ٤٣٠م) أو جاءوا بعده من أمثال هيجل (١٧٧٠م-١٨٣١م) وكارل ماركس (١٨١٨م - ١٨٨٣م) وشبنجلر (١٨٨٠م - ١٩٣٦م) وتوينبى (١٨٨٩م -) .

فسانت أوغسطين ، وإن كانت محاولته فى تفسير التاريخ لا تعدو بداية لفلسفة التاريخ ، لأنه قيد مفهوم العناية الإلهية التى جعلها أساس التاريخ بمفهوم الإيمان المسيحى[(١٢٥)] و مع ذلك فإنه يفسر التاريخ ، طبقا لمخطط إلهى ، قوامه ان ثمة خطيئة واحدة حدثت فى مطلع التاريخ ، وهى خطيئة آدم ، وقد اتحد اللاهوت بالناسوت ، فتقع حادثة الصلب على الإله تكفيرا عن الخطيئة الأولى التى أقترفها آدم . أما التخطيط الالهى أو العناية الإلهية عنده فهى الصراع بين مدينة الشيطان ومدينة الله ، حتى تم انتصار الأخيرة يتجسد الله فى صورة المسيح ، ومن ثم كان هذا عناية من الله بخلقه . أما تجارب الأمم والشعوب ، واستقامتها أو انحرافها ، أخلاقيتها أو عدم هذه الأخلاقية فلا دخل لها فى صنع أحداث التاريخ ما دام التكفير قد تم .

أما فيكو فإن دوريته الحلزونية فى تعاقب الحضارات ، إنما تعتمد على القصص الخرافية التى تم حشد التوراة بها ، كما أنها تنزع إلى العنصرية ومحاولة تأكيد تفرد العبرانيين دون سائر البشر بعناية الله[(١٢٦)] .

(١٢٥) د. أحمد محمود صبحى : فى فلسفة التاريخ : بنغازى ، جامعة قار يونس ، ١٩٨٩م ، ص ١٧٠ .

(١٢٦) المرجع السابق : ص ١٦١ .

ويجى هيجل فينسب تتابع الأحداث التاريخية إلى وعى الروح الكلى بذاته ، وتعبيره عن حريته ، ومفهوم الروح عنده أقرب ما يكون إلى وحدة الوجود . وهو يبنى نظرته التاريخية هذه على مجموعة من الأسس أولها : مذهبه الميتافيزيقى الذى يقول إنه ليس فى الوجود كثرة ، فليس هناك إلا الكل أو المطلق ، والواقع والمثال شئ واحد ، والذات والموضوع متحدان . ثانيها : أن الذى يحكم صيرورة الوجود هو الدياليكتيك المبنى على التناقض ، وكل شئ يحوى فى طياته نقيضه الذى يذهب به ليحل محله . ثالثها : العنصرية الجرمانية ، لأن الروح أو الكل لم يعبر عن حريته تعبيراً كاملاً إلا من خلال الأمة الجرمانية . رابعها : المسيحية ، إذ إن وعى الروح وعياً كاملاً لم يتحقق إلا بظهور المسيحية ، ولذلك يشبه العصور الثلاثة بالأب والأبن والروح القدس(١٢٧) .

ويجىء ماركس ، فيأخذ المنهج عن هيجل وهو الدياليكيتك أو صراع المتناقضات ، لكنه يقلب الوضع الهيجلى ، أو يعدل الوضع على حسب رأيه ، فيجعل المادة أساسا لكل تفكير ، فما يراه هيجل أساسا لحركة التاريخ : يجعله ماركس مظهرا خارجيا لحقيقة أساسية هى الإنتاج المادى ، وما تدافع أحداث التاريخ إلا نتيجة للحالة المادية لأى تجمع ، على أنه لا يعنى بما ذهب إليه مطلق المادة ، بل إنه ينظر إلى المادة فى صورتها الإنتاجية ، ومن ثم تصبح المادة عنده هى الإقتصاد(١٢٨) إذن يرى ماركس فى حركة التاريخ تقدمية وتطورا ، مثله فى ذلك مثل هيجل ، الأول يرى التقدم على أنه وصول (البرولوتاريا) إلى

(١٢٧) المرجع السابق : ص ٢٠٣ وما بعدها : وانظر أيضاً : د. زكريا ابراهيم : هيجل مكتبة نصر ، ١٩٧٠م ، وانظر : د. حسين مؤنس : التاريخ والمؤرخون ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨٤م ، ص ٨٨ وما بعدها .

(١٢٨) B Russel: History of Western Philosophy, P. 812

الصدارة الاجتماعية والسياسية ، والثانى يرى التقدم فى شكل تجسد الروح المطلق وانتصاره .

أما شبنجلر فإنه يرى أن الحضارات تتابع ، وأن كل حضارة لها عمر معين مثل عمر الإنسان والكائنات العضوية الأخرى ، فلها فترة طفولة وشباب وشيخوخة . وأن الحضارة الأوربية قد وصلت إلى فترة الخريف ، وأنها تحولت إلى مدنية ، بمعنى أن عناصرها الأساسية قد بدأت تخور ، ولم يبق الإمظاهرها العسكرية والتكنولوجية . وقد تعرض بسبب هذه النظرة الأخيرة لموجة عارمة من الهجوم [(١٢٩)] .

وأما العامل الفعال فى حركة التاريخ ، فليس التقدم المبنى على العلية ، وإنما هو المصير ، بمعنى إنه إذا ما شعر الإنسان أو الحضارة بأنه ثمه ما يهددها من عناصر خارجية فليس أمامه ، أو أمامها إلا شحذ قدراته أو قدراتها الذاتية ، عندئذ تنبجس الحضارة معبرة عن مكنونها المختزن [(١٣٠)] .

أما توينبى فإنه أرجع سير التاريخ - من خلال دراسته لست وعشرين حضارة - إلى الاستجابة للتحدى أو عدم هذه الإستجابة ، أى أن الأمة صاحبة الحضارة إنما تقوم حضارتها على أساس الروح الموجود فى داخلها ، ذلك الروح القادر على رد الفعل إزاء التحدى الخارجى ، فإن كان رد الفعل هذا إيجابياً ا كان ذلك إيذانا بقيام حضارة تلك الأمة ، وعلى العكس من ذلك إذا فقدت هذه الحضارة روح التحدى ، انهارت وتبعثرت عناصرها فى الحضارات الأخرى أى أصبحت عالمية .

وروح التحدى هذا إنما يوجد لدى القادة المبدعين ، فكلما كان رصيدهم من الإبداع موجودا ، دعا ذلك إستمرار هذه الحضارة

(١٢٩) د. حسين مؤنس : التاريخ والمؤرخون ، ص ١٧٤ - ١٧٦ .

(١٣٠) د. عبد الرحمن بدوى : شنجلر ، ص ٤٢ .

وصعودها . أما إذا فقدوا مخزونهم من القوة الإبداعية ، تحولوا إلى وسائل القهر والإستيلاء . فينصرف الشعب أو (البرولوتاريا) الداخلية عن الإقتداء بهم ، وأصبحت اللامبالاة هى الطابع الغالب ، ومن ثم تصبح الأمة خاضعة لبرولوتاريا خارجية تنقض عليها ، وتعجل بتحللها الذى كان ماثلا أصلا فى داخلها(١٣١) .

وبعد هذا الإستعراض لأهم نظريات فلسفة التاريخ القديمة والمعاصرة ماذا كان ابن خلدون يرى فى سير حركة التاريخ ؟

إنه رأى أن الإنسان قد خلقه الله لخلافته وأستودع فيه من الإمكانات ما يمكنه من تحقيق هذا الهدف : القوة العضلية المادية ، والقوة العقلية الروحية ، وما يتبع ذلك من الوجدانات والأحاسيس والمشاعر ، وسخر له الكون لكى يستخدمه فى تحقيق مناط هذه الخلافة . ووضع من القوانين الكونية والطبيعية ما يفتح أمامه من الآفاق العلمية والكشفية . غير أن مناط هذه الخلافة هو الإبتلاء والاختبار ، ويتلخص هذا المناط فى عبادة الله المرتبطة بإرادة الإنسان واختياره ، فإما أن ينجح هذا الإنسان فى هذا الإبتلاء ، وذلك الإختيار ، فيحقق بذلك سعادتى الدنيا الاخرة ، وإما أن يفشل فينقلب على نفسه خسر الدنيا والآخرة .

ولذلك حدد ابن خلدون العوامل المؤثره فى سير حركة التاريخ فيما يلى :

أولا : التغير : والتغير هنا لا يعنى التطور ، لأن التطور هو الإنتقال من حال أدنى إلى حال أرقى ، بينما التغير يعنى الانتقال من حال إلى أخرى مخالفة للأولى ، قد تكون أرقى منها ، وقد تكون أحط

(١٣١) د. حسين مؤنس : التاريخ والمؤرخون ، ص ١٧٦ - ١٨٢ ، وانظر د. أحمد محمود صبحى : فى فلسفة التايخ ، ص ٢٥٨ وما بعدها .

وأدنى . لأن مسألة التغير - كما يؤخذ من كلام إبن خلدون - هى الانتقال من البداوة إلى الحضارة . وهذا الانتقال لا يعنى عنده أن الحضارة أفضل من البداوة ، أو العكس ، فللأولى محاسـنها ومساوئها ، وللثانية أيضاً محاسنها ومساوئها ، وهذا التـغير أيضا يعنى أن كل شعـب يأخذ دوره فينتـقل من طـور البـداوة إلى طـور الحضارة ، ثم الانهيار والتلاشئ ، بمعنى ميعان هذا الشعب فى غيره من الشعوب بحيث تضيع هويته وذاتيته ، وهذا ما يطلق عليه البعض النظام الدورى : غير أن الدورية هنا تختلف عن دورية (فيكو) على نحو ما سبق ، لأن الأخير يذهب إلى الدورية الحلزونية ، بينما ابن خلدون يذهب إلى الدورية الأفقية . وهذا النظام الدورى أو التغير هو ما يتمشى مع قـوله تعالى « وتلك الأيام نداولها بين الناس[(١٣٢)] » ومع قوله تعالى « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم[(١٣٣)] » .

وإذا كان الإنتقال من طور البداوة إلى طور الحضارة . يعنى الانتقال من الحياة الصحراوية إلى الحياة المستقرة حول الأنهار والزراعة والقرى والمدن . فإن هذا يعنى تغيرا بيولوجيا وفسيولوجيا ، وهو تغير يعطى معنى عكس ما يظنه القائلون بالتطور، فنجد « هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من أهل القفار أحسن حالا فى جسومهم وأخلاقهم ، من أهل التلول المنغمسين فى العيش ، فألوانهم أصفى ، وأبدانهم أنقى ، وأشكالهم أتم وأحسن ، وأخلاقهم أبعد من الإنحراف ، وأذهانهم أثقب فى المعارف والإدراكات »[(١٣٤)] .

إن ابن خلدون هنا يرى أن الحياة البشرية فى تحرك دائم لأنها ليست عبارة عن بحيرة راكدة بل عبارة عن نهر متدفق ، كل موجة من

---

(١٣٢) آل عمران : ١٤٠ .

(١٣٣) الرعد : ١١

(١٣٤) ابن خلدون : المقدمة ، القاهرة ، المطبعة الأزهرية ، ١٣١١هـ ، ص ٥٣ .

موجاته عبارة عن حلقة فى سلسلة ممتدة مستمرة دائمة دوام الحياة ، وكل موجه من هذه الموجوات تؤدى دورا بارزا صغر هذا الدور أو كبر ، تبدأ هذه الموجة أو تلك قوية ، عنيفة حتى تصل إلى قمة غاية فى العلو أو أقل من هذه الغاية ، لكنها فى النهاية تتلاشى لتحل مكانها موجة أخرى وهكذا .

وفكرة التغير هذه ليست بالفكرة الجديدة على التفكير الإنسانى ، فابن خلدون مسبوق بها ، ومعظم الفلاسفة يقولون بها ، بل أحدث النظريات العلمية فى المجال المادى تقول انه ليس هناك ثبات .

ولكن الجديد عند ابن خلدون هو وجهة هذا التغير ، من بداية أيه عملية تغير إلى نهايتها . فتتابع الدول بقيام بعضها وسقوط البعض الآخر ، إنما يتم دائما فى اتجاه واحد فالبداوة هى البداية ، والحضارة هى النهاية . وإذا كان ابن خلدون قد حدد عمر كل موجة أوكل دولة بمائه وعشرين سنة[١٣٥] أى مقدار ثلاثة أجيال ، على اعتبار أن الجيل مدته أربعون سنة ، فإن ذلك الحكم حكم بالأغلب الأعم ، فيما شاهده ابن خلدون أو قرأ عنه ، من ظهور الدول ثم سقوطها ، وليس معنى ذلك ألا يزيد عمر الدولة على ذلك أو ألا يقل عمرها عن ذلك . فقد احترس إذ قال « ولا تعدو الدول فى الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده إلا إن عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب ، فيكون الهرم حاصلا مستوليا ، والطالب لم يحضر ، ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعا »[١٣٦] كما أنه يضيف عاملا آخر لطول عمر الدوله وزيادته على هذه المدة وهو كثرة عدد القائمين بها[١٣٧] ؛ غير أنه هذا التغير

(١٣٥) المرجع السابق : ص ١٠١ .
(١٣٦) المرجع السابق : ص ١٠٢ .
(١٣٧) المرجع السابق : ص ٧٩ .

الذى هو سمة الكون كله يبدو لنا فى صورة جبرية صارمة ، فهل معنى ذلك أن الإنسان مكتوف اليدين أمام هذا القانون الشامل ؟ .

سبق الحديث عن أن المقدمات الثانية والثالثة والرابعة والخامسة تتحدث عن الميدان المكانى أو البيئى لأحداث التاريخ الإنسانى بينما المقدمة الأولى تتحدث عن طبيعة الإنسان وحاجاته المعيشية على هذا الميدان المكانى البيئى .* ومن هنا تتحدد مسئوليته أمام الميدان المكانى البيئى ، من ضرورة دخوله فى تنظيمات أو مجتمعات صغيرة ، ثم انتقاله شيئا فشيئا إلى مجتمعات أكبر وهكذا ، حتى يكتمل التنظيم الحضارى كله . وأمام عينيه فى كل هذه مهمة الإستخلاف . ولذلك فإن عليه أن يتعامل بكامل حريته فى ضوء مهمة الإستخلاف ، وطبقا لإمكانات البيئة المكانية المتاحة . ومع ذلك فلم يترك وحده يضع الأسس والمبادىء لهذا النوع من التعامل . فكانت المقدمة السادسة توضح له أنه لم يترك هكذا هملا ، بل لابد من المدد السماوى بين الحين والحين ، لتعديل المسار أو إرغام البيئة المكانية على أن تخضع له ليظل مسيره صحيحا ، وعندما يعرض الإنسان عن تقبل هذا التوجيه السماوى ، ويتبع مناهج وخططا منحرفة ، فإن التغير سيتخذ اتجاها غير الإتجاه الصحيح ، فحرية الإنسان أمام هذا التغير إنما تتمثل فى إرغام البيئة المكانية على أن تعطى التغير الضرورى مساراً صحيحاً . وأعطى الله الإنسان من الوسائل الطبيعية ما يمكنه من تنفيذ منهج الله لتؤتى ثمارها الحلوة ، وإذا لم تستخدم هذه الوسائل طبقا لمنهج الله ، فإنها حتما ستؤتى ثمارا مرة .

ومن هذه الوسائل العصبية :

ثانيها : العصبية : وحديث ابن خلدون عن العصبية ، قوتها وضعفها ، إنما كان يتفق مع مشاهداته وقراءاته عن سير الدول الماضية

التى سبقت عصره . وما زالت للعصبية آثارها فى عصرنا الراهن ، وإن اتخذت شكلا جديدا ، لأن العصبية التى يتحدث عنها ابن خلدون ، تمر بمرحلتين الأولى : عندما يكون الأفراد ذوو النسب الواحد ما يزالون فى صحرائهم وقفارهم ، أى ما زالوا على الحالة الطبيعية ، كما يذكر ابن خلدون ، بمعنى أن دفاعهم عن شرفهم وحسبهم ونسبهم غريزة طبيعية .

والمرحلة الثانية : عندما تتسنم العصبية الملك ، حين إذ ، يكون دفاعهم عن شرفهم بسبب مشاركتهم للحاكم فى المغانم والمصالح ، حيث لم يكن الحاكم قد استبد بعد دونهم بهذه المغانم والمصالح .

أما عندما ينفرد الحاكم بالمجد ، دون بنى أبيه ، فإن العصبية حينئذ تفقد مضمونها ، ومن ثم يتأذن الله بانهيار الدولة .

فالعصبية الطبيعية مطلوبة فى بداية التحرك والتغير من حالة البداوة إلى حالة الحضارة ، أما عندما يستتب الأمر فإن العصبية يتغير مضمونها ، إذ تتحول إلى عصبية مصالح ومشاركة فى المجد .

ومن هنا فإنه يمكن القول بأن مبدأ ابن خلدون هذا سيظل صحيحا لأن النظام المعمول به الآن ، وهو نظام الحزب الواحد ، أو الأحزاب المتعددة ، إنما يجمع أفراد هذه الأحزاب الحاكمة حول رئيس الدولة ومنافحتهم دونه بسبب التفافهم حول مبادىء الحزب ، وتعلقهم بالمصالح المشتركة التى هى غنيمة موزعة بينهم .

ولكن اللافت للنظر فى تبنى ابن خلدون لهذا العامل ، أنه يركز عليه أيما تركيز ، وربما أداه هذا التركيز إلى بعض الإعتساف فى لوى أعناق بعض الأحداث التاريخية الكبرى ، لتشهد بأن العصبية من أهم العوامل المؤثرة فى سير أحداث التاريخ ، صحيح أن للعصبية آثارها البعيدة فى حركة التاريخ ، ولكن ليست بهذه الخطورة التى دفعت ابن

خلدون إلى أن يعتسف ، فيفسر اصطفاء الله لأنبيائه بأنهم كانوا فى منعة من قومهم ، لأن « كل أمر تحمل عليه الكافة ، فلابد له من العصبية وفى الحديث - كما مر - ما بعث الله نبيا إلا فى منعة من قومه ، وإذا كان هذا فى الأنبيـاء وهم أولى النـاس بخرق العادة ، فما ظنك بغيرهم »[١٣٨] .

وكان ينبغى لابن خلدون - وهو المؤرخ - أن يتنبه إلى أن كثيرا من أنبياء بنى اسرائيل قد قتلهم أهل عصبيتهم ، وأن محمدا صلى الله عليه وسلم ، لم تستتب دعوته إلا بعد أن خرج من عصبيته ، والتجأ إلى عصبية غيرها ، بل إن أهل عصبيته طاردوه .

ولعل مما دفع ابن خلدون إلى أن يمر بهذه الأحداث الكبرى دون أن يتعمق العوامل التى حركتها ، ويكتفى بإرجاعها إلى العصبية ، أنه أخفق فى الوصول إلى ما يريد - كما مرت الإشارة اليه - ففطن إلى أن عصبيته قد تلاشت ، ومن ثم كانت العصبية هى الكابوس الذى أرق مضجعه ، ولذلك يقول وكأنه يذكر نفسه « وقد يكون للبيت شرف أول بالعصبية والخلال ، ثم ينسلخون منه لذهابها بالحضارة - كما تقدم - ويختلطون بالغمار ، ويبقى فى نفوسهم وسواس ذلك الحسب ، يعدون به أنفسهم من أشراف البيوتات أهل العصائب ، وليسوا منها فى شىء ، لذهاب العصبية جملة »[١٣٩] ولما أحس بأن حجته إزاء هذا العامل تكاد تكون واهية ، وأن العصبية إذا كانت عاملا مهما فى كـثير من الأحـوال ، فإن ثمة أموراً لها أثر بالغ فى التطورات التاريخية ، سارع إلى أستخدام أسلوب الإستثناء ، وكأن ما سيذكره يعد شذوذا عن القاعدة . وذلك أن قيام دولة العبيديين بالمغرب بعد أن فرأئمتها من المشرق ، حيث النفوذ العباسى كان قويا ، لم يكن معتمدا على العصبية إطلاقا

(١٣٨) ابن خلدون : المقدمة ، المطبعة الأزهرية ، ص ٩٥ .
(١٣٩) المرجع السابق : ص ٨١ .

فالأئمة الفاطميون (العبيديون) قد اعتمدوا على مبادىء ولم يعتمدوا على عصبية ، ومع ذلك نجحوا نجاحا منقطع النظير ، وامتد نفوذهم حتى شمل غرب الدولة الإسلامية ووسطها تقريبا ، ولذلك يقول « فصل فى أنه قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكى دولة تستغنى عن العصبية »(١٤٠) .

وكأنه بهذا الإستثناء أراد أن ينتقل من عامل العصبية إلى عامل آخر وهو عامل الدين .

ثالثها الدين : العصبية فى رأى ابن خلدون - عامل حاسم - كما سبق - غير أن العصية لها سلبياتها بالإضافة إلى إيجابياتها ، لأنه إذا كان من شأنها أن تحفز الأفراد حفزا غريزيا طبيعيا إلى الذود عن الذمار ، والوقوف دون البيضة ، والتضحية فى سبيلها بالأنفس ، فإنها من شأنها أيضا أن تورث الإحن والبغضاء بين بنى البيت الواحد ، فضلا عن بنى الأعمام ، إذ ما يلبث التحاسد والتنافس أن يعمل عمله على تفكيك الأواصر وتفتيت وحدة العصبية . لكن « الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذى فى أهل العصبية ، وتفرد الوجهة إلى الحق ... لأن الوجهة واحدة ، والمطلوب متاسو عندهم ، وهم مستميتون عليه . . وهذا كما وقع للعرب صدر الإسلام فى الفتوحات ، فكانت جيوش المسلمين بالقادسية بضعا وثلاثين ألفا فى كل معسكر ، وجموع فارس مائة وعشرين ألفا بالقادسية ، وجموع هرقل - على ما قاله الواقدى - أربعمائة ألف ، فلم يقف للعرب أحد من الجانبين »(١٤١) .

وإذا كان ابن خلدون قد ذكر أن عامل العصبية طبيعى ،فإنه يبين

---

(١٤٠) المرجع السابق : ص ٩٣ .

(١٤١) المرجع السابق : ص ٩٤ .

أنه كلما كان أوغل فى هذه الطبيعية ، كانت نتائجه عكسية ، ومعنى ذلك أنه إذا كانت العصبية أكثر اقترابا من التوحش ، فإنها تعطى نتائج سلبية ، لأنه إذا كان الأمر كذلك ، صعب انقياد بعضهم لبعض بسبب الغلظة ، والأنفة ، وبعد الهمة ، والمنافسة فى الرياسة ، ومن هنا يصعب اجتماع الرأى على شىء ما .

وإذا كان الإيغال فى التوحش من شيم الجيل العربى ، فإن قيام دولة لهم ، وإنتقالهم من طور البداوة إلى طور الحضارة لا يمكن أن يتم إلا بصبغة دينية لأن الدين يذهب الغلظة ، وخلق الكبر ، والمنافسة الدنيوية الباطلة . ويحول الوازع من الظاهر إلى الباطن ، بمعنى أن الدافع إلى العمل إنما يكون داخليا روحيا ، بعد أن كان خارجيا ماديا[١٤٢].

الأمم على هذا المقياس .

---

(١٤٢) المرجع السابق : ص ٩٠ .

المصادر والمراجع العربية والمعربة

١ - القرآن الكريم

٢ - إبراهيم ، الدكتور زكريا : هيجل ، القاهرة مكتبة مصر ، ١٩٧٠ .

٣ - ابن خلدون ، عبد الرحمن : المقدمة ، بيروت ، دار ومكتبة الهلال ، ١٩٨٦ م .

- : المقدمة ،القاهرة ، المطبعة الأزهرية ١٣١١ هـ .

- : العبر ، بيروت ، دار الكتاب اللبنانى ١٩٦٥م .

- : التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا ، تحقيق محمد تاويت الطنجى ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥١ م .

٤ - ابن القيم : مدارج السالكين ، تحقيق الدكتور محمد كمال إبراهيم جعفر ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الجزء الأول ، ١٩٨٠ م .

٥ - الأصفهانى ، الراغب : المفردات فى غريب القرآن ، القاهرة ، الحلبى .

٦ - أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ .

٧ - أومليل ، الدكتور على : الخطاب التاريخى ، دراسة لمنهجية ابن خلدون ، بيروت ، معهد الإنماء العربى .

٨ - بدوى ، الدكتور عبد الرحمن :شبنجلر ، القاهرة ١٩٥٥م .

- : مقدمة تحقيق كتاب جاويدان خرد (الحكمة الخالدة) ، القاهرة ، دار النهضة المصرية ، ١٩٥٢ م .

٩ - جعفر ، الدكتور محمد كمال إبراهيم : تأملات فى الفكر الإسلامى ، القاهرة ، مكتبة دار العلوم ، ١٩٨٠م .
- الإنسان والأديان ، قطر ، دار الثقافة ، ١٩٨٥م .
- من قضايا الفكر الإسلامى ، القاهرة ، مكتبة دار العلوم ، ١٩٧٨م

١٠ - جوهرى ، الشيخ طنطاوى : الأرواح ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٩٢٠ م .

١١ - جيب ، هـ . أ . ب . : بنية الفكر الدينى فى الإسلام ، ترجمة الدكتور عادل العوا ، دمشق ، مطبعة جامعة دمشق ، ط ٢ ، ١٩٦٤ م .

١٢ - الخشاب ، الدكتور مصطفى : علم الإجتماع ومدارسه ، القاهرة ، ١٩٧٧ م

١٣ - خليل ، الدكتور عماد الدين : التفسير الإسلامى للتاريخ ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ط٢ ، ١٩٧٨م .

١٤ - دور كايم ، إميل : قواعد المنهج الإجتماعى ، ترجمة الدكتور محمود قاسم ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦١ م .

١٥ - الشكعة ، الدكتور مصطفى : الأسس الإسلامية فى فكر ابن خلدون ، القاهرة ، الدار المصرية اللبنانية ، ١٩٨٦م .

١٦ - صبحى ، الدكتور أحمد محمود : فى فلسفة التاريخ ، بنغازى ، جامعة قاريونس ، ١٩٨٩ م .

١٧ - عزت ، الدكتور عبد العزيز : ابن خلدون وعلمه الإجتماعى ، القاهرة ، ١٩٧٤ م .

١٨ - الغزالى ، محمد بن محمد : المقص الأسنى شرح أسماء الله الحسنى ، القاهرة ، مكتبة الكليات الأزهرية .

١٩ - فيتشل ، والترهة : نشاط ابن خلدون فى مصر المملوكية ، ضمن مجموعة (دراسات إسلامية) إشراف الدكتور نيكولا زيادة ، بيروت - نيويورك ، ١٩٦٠ م .

٢٠ - قاسم ، قاسم عبده : الرؤية الحضارة للتاريخ عند العرب والمسلمين ، القاهرة ، دار المعارف .

٢١ - محمود ، الدكتور زكى نجيب : نافذة على فلسفة العصر ، كتاب العربى ، الكتاب السابع ، الكويت ، ١٩٩٠ م .

٢٢ - محمود ، الدكتور عبد القادر : الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٦ م .

٢٣ - مزيان ، الدكتور عبد المجيد : النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون ، الكويت مؤسسة الوحدة ، ١٩٨١ م .

٢٤ - مؤنس ، الدكتور حسين : التاريخ والمؤرخون ، القاهرة ، دار المعارف ١٩٨٤ م .

٢٥ - وافى ، الدكتور على عبد الواحد : عبد الرحمن بن خلدون ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٦٢ م .

المراجع الأجنبية :

1- Cornforth: Difence Philosophy Against Progmatism andd Positivism.

2 - Diderot : Letter to Damilaville , 1966..

3 - Fichel , Walter . J : Ibm Khaldun and Tamerlane, Berkly , 1952..

4 - Gibb,H.A.B: The Islamic Background of Ibn Khaldun, Political Theory , Bulletin Sehool of Oriental Studies, London, 1933..

5 - Hume, David : Enquiry Concerning Human Nature .

6 - Taha Hussain, : Etude analytique et Critique de la philosophie Sociale 1917 ..

7 - Russell, Bertand : History of western philsopy.

8 - Schmidt, Nathaniel : Ibm Khaldum , Historian , Sociologist, and Philospher , New York, 1930..

9 - Spencer , H : First Principles,London , Wotts , 1945.

فهرست المحتويات

رقم الإيداع بدار الكتب : ٤٥٣٥ / ١٩٩٠
الرقم الدولى 0 - 01 - 5126 - 977